LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2721depa

"El justo como la palma florecera"

PASOS

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
• Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La doctrina social de la iglesia y su desarrollo postconciliar 1
Franz J. Hinkelammert
• Vida cotidiana y exclusión 9
Néstor O. Míguez
• Perfiles de una nueva utopía 15
Isabel Rauber
• En el camino de la justicia está la vida 26
Elsa Tamez

La doctrina social de la iglesia y su desarrollo postconciliar

Franz J. Hinkelammert

La doctrina social postconciliar arranca desde la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Sin embargo, este Concilio todavía no elabora un nuevo cuerpo doctrinal. Introduce elementos discordantes con la doctrina preconciliar, los que son desarrollados en documentos posteriores. No obstante, la *Gaudium et spes* es ya una profunda transformación de la doctrina preconciliar.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1997

Nº 72
JULIO
AGOSTO

1. La encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI

Es Pablo VI quien elabora a partir de allí una visión del desarrollo que, si bien debe mucho a los análisis del desarrollo que habían sido presentados sobre todo desde los años sesenta, despliega a la vez una doctrina social que desde el Concilio había pasado por una profunda transformación, y cuyas consecuencias todavía hoy se hacen sentir.

Toda la encíclica es concebida para superar un concepto de desarrollo reducido a un desarrollo económico cuantitativo, medido por las tasas de crecimiento económico. Sin negar la relevancia de tal desarrollo cuantitativo, busca un nuevo tipo de desarrollo, que llama "desarrollo integral", que amplia el concepto de desarrollo a los ámbitos social y cultural:

> El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser autentico, debe ser integral, es decir, *promover a todos los hombres y a todo el hombre* (n. 14).

Con esto, la encíclica sigue la discusión sobre el desarrollo que en el período de su publicación —se publica en 1967— se está llevando a cabo especialmente en América Latina. Este desarrollo integral la encíclica lo expresa en los términos: "tener para ser más" (n. 6). Al reanudar la discusión sobre la cuestión social, constata que "la cuestión social ha tomado una dimensión mundial":

> Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos (n. 3).

La aspiración al desarrollo la ve con la siguiente amplitud:

> Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden la dignidad de los hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más; tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran numero de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo (n. 6).

Vinculando esto con el desarrollo económico, dice:

> ...un crecimiento autónomo y digno, social no menos que económico, a fin de asegurar a sus ciudadanos su pleno desarrollo humano y ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones (n. 6).

Promover este tipo de desarrollo, es una tarea de solidaridad universal:

> La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber (n. 17).

La encíclica vincula esta exigencia del desarrollo integral con la enseñanza tradicional del bien común y de la justicia. Realizar este desarrollo es una tarea de la justicia en función del bien común:

> Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho de encontrar en ella lo que necesita (n. 22).

Pablo VI enmarca esta reflexión acerca del desarrollo en una visión del sujeto humano que corresponde a la reformulación de la doctrina social por la *Gaudium et spes*, y que prepara el ambiente posterior para las reflexiones sistemáticas de Juan Pablo II.

Todos los demás derechos, sobre todo el mundo de la propiedad y del mercado, están subordinados a este derecho fundamental —derecho natural en la tradición:

> Todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, a ello están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, facilitar su realización, y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primera (n. 22).

Esto incluye, en el grado necesario para garantizar el derecho fundamental, tanto la exigencia de la planificación como la de la expropiación (n. 24). Esta es la primera formulación nítida de lo que posteriormente Juan Pablo II llamará la "subjetividad de la sociedad". Pablo VI la concibe como un deber que surge a partir del derecho fundamental, que es el derecho a la vida. Como tal derecho a la vida, es un derecho-deber de vivir que incluye el derecho-deber a la resistencia. La encíclica cita una famosa frase de San Ambrosio:

> No es parte de tus bienes la que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos (23).

La encíclica interpela por tanto la situación extrema producida por un liberalismo extremo de la persecución de ganancias, que no se somete y no es sometido a este derecho-deber fundamental:

> Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pío XI como generador del "imperialismo internacional del dinero" (n. 26).

La encíclica vincula el sistema capitalista mismo con los orígenes del subdesarrollo. Por eso insiste en que la industrialización no es la razón del subdesarrollo, sino una de las condiciones para que el desarrollo integral pueda tener lugar. Su sometimiento al lucro como "motor esencial del progreso económico" crea el subdesarrollo:

> Necesaria para el crecimiento económico y para el progreso humano, la industrialización es al mismo tiempo señal y factor del desarrollo (n. 25).

> Pero si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña (n. 26).

Luego, la encíclica ve la necesidad de un cambio del sistema económico y social. Según ella, en términos del capitalismo vigente no se puede lograr ningún desarrollo integral. Hay que tomar en cuenta que la encíclica se refiere al capitalismo de los años sesenta, que todavía era un capitalismo de reformas. El capitalismo actual es aún mucho más extremo que aquél al cual se refiere la *Populorum progressio*. Sin embargo, ella está preocupada por las tendencias al futuro del capitalismo y las consecuencias catastróficas que puede tener sobre los países subdesarrollados del Tercer Mundo, y percibe estas tendencias:

> La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos (n. 33).

La encíclica se enfrenta duramente con este tipo de capitalismo:

> Es evidente que la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica... Por eso, los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios que se forman "libremente" en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos. Es, por consiguiente, el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio (n. 58).

Advierte también sobre la problemática de las alternativas:

> Pero han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluirá el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana (n. 33).

La *Populorum progressio* se opone a la idea de la autosuficiencia de la economía mercantil capitalista, para buscar el sometimiento de los mercados a la tarea integral del desarrollo, sin excluir el aporte de la iniciativa privada. El medio para ello sería un tipo de planificación no extendida de forma arbitraria, sino limitada racionalmente por las metas del desarrollo integral por conseguir. Esta planificación la llama, siguiendo una manera de hablar que en este tiempo surge en Francia, el establecimiento de programas [programación]:

> Los programas son necesarios para "animar, estimular, coordinar, suplir e integrar". Toca a los poderes públicos proponerse las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común (n. 33).

La encíclica da a esta su búsqueda de una alternativa a la lógica del capital, que está imponiéndose, un acento dramático. Anuncia para el caso de no hacerlo, a los ricos:

> Si no, su prolongada avaricia no hará más que suscitar el juicio de Dios y la cólera de los pobres, con imprevisibles consecuencias (n. 49).

Sin embargo, deja una gran perspectiva de esperanza:

> No se trata sólo de vencer el hambre, ni siquiera de hacer retroceder la pobreza. El combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. *Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana,* emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de la naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico (n. 47).

Aquí aparece la exigencia de un mundo en el cual quepan todos, y que hoy es quizás la formulación más corriente del anhelo del mundo popular en América Latina. Se trata de una exigencia que el movimiento zapatista llevó a la conciencia latinoamericana al hablar de este sueño de un "mundo, en el cual quepan todos".

La encíclica prevé los reproches, que hoy también se hacen. Reproches de utopía y de exigir sacrificios demasiado grandes de parte del mundo rico:

> Algunos creerán utópicas tales esperanzas. Es posible que el sentido realista de quienes así piensan sea defectuoso, porque no perciben el acelerado curso de esta época, en la que los hombres quieren vivir más fraternalmente y, a pesar de sus ignorancias, sus errores, sus pecados, sus recaídas en la

barbarie y sus alejados extravíos fuera del camino de salvación, se acercan lentamente, aun sin darse cuenta, hacia su Creador. Este camino hacia más y mejores sentimientos de humanidad pide esfuerzo y sacrificio, pero el mismo sufrimiento, aceptado por amor hacia nuestros hermanos, es portador de progreso para toda la familia humana. Los cristianos saben que la unión al sacrificio del Salvador contribuye a la edificación del Cuerpo de Cristo en su plenitud: el pueblo de Dios reunido (n. 79).

2. La conceptualización de la doctrina social postconciliar por Juan Pablo II

El intento hasta ahora más conceptualizado de formular esta nueva inquietud, en términos de un cuerpo doctrinal transformado, se percibe con claridad en la encíclica *Laborem exercens*, publicada en 1981. Por lo tanto, voy a basarme sobre todo en ella para mostrar la línea en la que tal doctrina social parece estar siendo formulada.

El cambio ya se hace notar a través de un cambio significativo de las palabras. En el centro de la doctrina preconciliar está la propiedad privada vinculada a la persona humana; en el centro de la doctrina postconciliar está el sujeto. Se insiste en que el ser humano es sujeto de su vida y que, como sujeto, es trabajador. El ser humano que trabaja es persona, pero en cuanto persona es sujeto del trabajo, un sujeto que decide sobre sí mismo.

Este sujeto que decide sobre sí mismo, es sujeto en comunidad con todos los otros. En cuanto sujetos de su actividad, que ahora es vista como trabajo, todos tienen la misma dignidad. Recolector de basura, intelectual, empresario, obrero, campesino o presidente, todos tienen esta dignidad en cuanto sujetos, y por ende, igualmente en su trabajo. Este tiene que servir a la realización de la humanidad de todos y cada uno. Por eso, todos tienen que poder trabajar y derivar de su trabajo propio un sustento digno. El tipo de trabajo que hacen o el producto que producen no debe originar la negación de su dignidad como sujetos. Esto es condición para que una sociedad sea humanizada, y lo es por el carácter intrínseco de la solidaridad entre los seres humanos. De nuevo se trata de una solidaridad existencial, incluso ontológica. Las muchas solidaridades humanas voluntarias existen en función de esta solidaridad existencial, contenida de manera intrínseca en la propia subjetividad del ser humano.

Esta visión del sujeto es sumamente activa. El punto de partida es el sujeto como ejecutor del trabajo, y por medio de éste el ser humano se proyecta sobre el mundo exterior. Lo hace para transformarlo en productos que sirven a la satisfacción de sus necesidades. El trabajo hace disponible el mundo exterior para un sujeto, cuya dignidad debe orientar la producción y distribución del conjunto de los productos producidos por el trabajo del conjunto de los sujetos. Pero el propio sujeto —cada uno de los sujetos— es el punto de partida y el punto de llegada de este trabajo.

Este es el concepto de subjetividad que aparece ahora en la doctrina social. Proviene del enfoque que había desarrollado la *Gaudium et spes* y elaborado Pablo VI, si bien la palabra subjetividad es introducida por Juan Pablo II. El concepto de subjetividad tiene analogías con el concepto de persona en la doctrina preconciliar, no obstante ha experimentado una profunda transformación. El trabajo que el sujeto efectúa para la satisfacción de sus necesidades ha pasado a primer plano. El sujeto se proyecta sobre el mundo exterior. Sólo que la persona de la doctrina preconciliar se proyecta sobre el mundo para transformarlo en propiedad privada, y el punto de vista de la satisfacción de las necesidades es secundario en relación a esta personalización por la propiedad privada. El sujeto en la doctrina postconciliar, en cambio, se proyecta sobre el mundo exterior para transformarlo mediante su trabajo en función de la satisfacción de sus necesidades. La reflexión sobre la propiedad es algo posterior, inclusive secundario. Por eso la doctrina preconciliar puede hablar todavía del derecho natural de la propiedad privada, expresión que desaparece por completo en la doctrina postconciliar. Igualmente desaparecen las referencias a alguna anterioridad del mercado al Estado, y a la anterioridad de la persona, en cuanto individuo, al Estado. Son sustituidas por la "primacía del trabajo al capital" y la subjetividad de la sociedad. Por otro lado, la doctrina preconciliar tiene mucha dificultad para concebir la solidaridad existencial entre los seres humanos, su necesaria sociabilidad. La doctrina postconciliar la establece por la dignidad de cada uno de los sujetos como sujeto del trabajo y del consumo de un producto producido en común en una tierra que es de todos. Respetándose mutuamente en esta su dignidad, el producto producido es un producto común por el hecho de que hay un destino universal de los bienes. Por consiguiente, rigen relaciones solidarias sobre su producción y distribución.

Esto implica una reconceptualización del bien común. En la *Gaudium et spes* se lo define como

> ...el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección (n. 26).

Con eso el significado implícito de la definición del bien común cambia. En la concepción preconciliar, el bien común afirma la institución específica de la propiedad privada y de la economía capitalista del mercado, a la cual tiende a subordinar la satisfacción de las necesidades humanas. Ahora, la relación se invierte y no se afirma ninguna institución específica. Se parte de la satisfacción de las necesidades humanas como criterio insustituible de cualquier organización

social. La sociedad tiene que ser organizada de manera tal que cada uno pueda, a partir de su trabajo, derivar el sustento de una vida digna para sí y para los suyos. (La *Gaudium et spes* destaca, por lo tanto, "la vida y los medios necesarios para vivirla dignamente" como el elemento que está en "el primer lugar" del respeto al ser humano, n. 7). Con esta valoración de la vida humana concreta ya no es compatible la fijación *a priori* de una institución específica como exigencia del bien común. De este modo, la fijación en una institución específica es sustituida por un criterio sobre el conjunto de las instituciones y se habla de la necesaria subjetividad de toda la sociedad. El conjunto de las instituciones tiene que ser conformado de tal manera que esta subjetividad concreta sea respetada. Eso implica, por supuesto, la vigencia insustituible de la propiedad privada, pero ésta no tiene una especificación *a priori*. La propia y necesaria subjetividad de la sociedad determina en qué términos rige y establece sus límites.

El bien común es ahora esta exigencia de conformar el sistema institucional de tal forma que la subjetividad del ser humano quede asegurada y respetada. Esto implica, indefectiblemente, que la vida y los medios para vivirla con dignidad tengan el primer lugar en la vida social, a partir de lo cual el conjunto de la sociedad tiene que ordenarse. La sociedad no se reduce a esta función; lo que se exige es que sea formada de tal manera que esta subjetividad concreta tenga lugar en ella.

3. La reformulación del principio de subsidiaridad: la subjetividad de la sociedad

Lo anterior implica una reformulación del propio principio de subsidiaridad. Ya no se trata de una subsidiaridad del Estado en relación al mercado y a la propiedad privada, sino de una subsidiaridad de todas las instituciones en relación a la subjetividad del ser humano. El Estado no es subsidiario en relación al mercado, sino que tanto el mercado como el Estado son subsidiarios en relación al sujeto humano concreto. El sujeto humano es ahora anterior a toda institucionalidad, sea ésta el mercado o el Estado. Se habla, por lo tanto, de la primacía del trabajo humano sobre el capital, de la persona sobre las cosas.

La *Laborem exercens* se refiere a la sociedad orientada hacia su finalidad expresada en el bien común, como la *subjetividad de la sociedad*. El camino para llegar a esta subjetividad de la sociedad lo llama socialización.

No obstante, se trata siempre de una subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto. En la *Centesimus annus*, Juan Pablo II vuelve a insistir en este significado de la subsidiaridad:

> En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la *"subjetividad de la sociedad"*. El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia de los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado (n. 49).

En relación al orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan [Estado] y mercado. Si ambos son subsidiarios en relación al sujeto, la relación entre ellos no puede ser de subsidiaridad. Aparece más bien un pensamiento de equilibrio entre ambos. En esta relación equilibrada, al mercado le corresponde el abastecimiento de los mercados particulares, y a la planificación un ordenamiento tal de los mercados que los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo y la pauperización sean dominables. Se trata del problema de un equilibrio interinstitucional entre mercado y plan que asegure el pleno empleo, una distribución de los ingresos que permita a todos una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano con la naturaleza. La planificación tiene que ser en tal grado, que dichos equilibrios sean efectivamente logrados. Más allá de esta función de la planificación opera el mercado en el abastecimiento de mercados particulares. Si se guardan estos límites, tanto del plan como del mercado, la relación entre ambos puede ser equilibrada.

Esta nueva visión del equilibrio entre mercado y plan, explica que la doctrina social postconciliar hable de la planificación económica como una función ordinaria del Estado para salir al paso del peligro del desempleo. Esto vale de modo especial para la *Populorum progressio* y la *Laborem exercens*. La extensión de este criterio a la distribución del ingreso y al equilibrio ecológico es una consecuencia obvia. Según la *Laborem exercens*, este equilibrio mercado-plan se puede perder en dos líneas. La encíclica habla de la posibilidad de una inversión del orden, la cual puede aparecer por cada uno de los dos polos. Por un lado, el apriorismo de la propiedad privada, y por consiguiente del mercado, que rompe el equilibrio al negar la planificación. Por otro, el apriorismo de la eliminación de la propiedad privada y un exceso de planificación, que lleva a la excesiva burocratizacion y la paralización de las iniciativas. En ambos casos la encíclica habla del economicismo, que es siempre una ruptura del equilibrio mercado-plan que tiene que asegurar la subjetividad de la sociedad. Rompiendo el equilibrio en dirección al mercado, negando la planificación, se desarrollan los desequilibrio macroeconómicos del desempleo, la pauperización y la destrucción de medio ambiente. Rompiéndolo hacia la planificación, negando el mercado, se desarrollan los desequilibrios de desabastecimiento de los mercados particulares. El bien común, en cambio, exige la bús-

queda de una institucionalidad que asegure lo mejor posible el equilibrio mercado-plan.

4. Los equilibrios interinstitucionales

Luego, se trata ahora de un pensamiento de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto concreto. Sin embargo, la problemática no aparece sólo en relación al equilibrio mercado-plan. Vuelve a aparecer en todos los ámbitos de la sociedad en la relación entre actividades públicas y actividades particulares. La actividad pública se legitima siempre a partir de una exigencia universal de la satisfacción de determinadas necesidades. Los campos de la salud o de la educación son ejemplos obvios. Se trata de actividades que tienen que llegar a todos de forma universal, sin ser discriminadas para algunos. Sobre todo, no debe haber una discriminación en función de los ingresos privados de sus usuarios. Eso da una importancia clave a la salud y educación públicas. Unicamente ellas pueden llegar a un servicio eficiente para todos sin mayores discriminaciones. No obstante, también son subsidiarias. Pero la salud pública no es subsidiaria en relación a las instituciones privadas de salud, ni la educación pública subsidiaria en relación a la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias al sujeto, a cuyo servicio trabajan. Dentro de estos conjuntos institucionales aparece de nuevo una relación de equilibrio interinstitucional, en la cual el carácter universal del servicio empuja hacia sistemas públicos tanto de salud como de educación, mientras que razones muy particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir en determinadas circunstancias la conveniencia de instituciones privadas.

Esto se repite en relación a las instituciones de beneficencia. También ellas son subsidiarias en relación a un sujeto que ayuda de manera espontánea a otro sujeto. Sin embargo esta ayuda espontánea no es suficiente. Subsidiariamente hacen falta instituciones caritativas, y, de nuevo, la exigencia universal de ayudar a todos lleva a que aparezca un servicio público de beneficencia. Tampoco en este caso, por ejemplo, el Ministerio de beneficencia pública es subsidiario a la institución Caritas, como institución privada de la Iglesia. Ambas instituciones son subsidiarias en relación al sujeto que ayuda con espontaneidad a su prójimo donde lo encuentre. No obstante son necesarias, porque la ayuda espontánea no llega a todas las partes adonde tendría que llegar. De nuevo, la relación entre ellas es de equilibrio, en la que la exigencia universal del apoyo al desgraciado orienta hacia la promoción de una beneficencia pública, en tanto que condiciones particulares rigen sobre la necesidad de instituciones privadas.

En todos los niveles institucionales se presentan problemas parecidos, y según el objetivo concreto, los equilibrios institucionales tienen sus características propias. En el propio campo de los medios de comunicación tenemos el mismo problema de la subsidiaridad de la institución a la subjetividad. Cada vez más los medios de comunicación se introducen en la vida subjetiva para aplastarla. Tendrían que ser subsidiarios a la subjetividad y la vida interna y subjetiva del hogar. También aquí existe un problema de equilibrio interinstitucional. Es evidente que muchas veces es más fácil asegurar esta subsidiaridad en relación a la vida subjetiva en los medios públicos de comunicación que en los medios privados. Ocurre un robo de la subjetividad, precisamente de parte de los medios privados de comunicación que aplastan la vida subjetiva. Por eso se necesita una presencia, por lo menos significante, de los medios públicos de comunicación. El principio de subsidiaridad lo exige.

Este pensamiento en equilibrios interinstitucionales que reciben su criterio de la subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto, implica asimismo un cambio en las consideraciones sobre la relación entre la centralización y la privatización. Muchas veces se identifica, sin más, centralización con intervención de los poderes públicos y descentralización con privatización. La doctrina postconciliar relativiza en muchos sentidos este punto de vista. Los poderes públicos no necesariamente centralizan, pueden descentralizar. Los mecanismos privados de acción a veces descentralizan, pero otras veces tienden a altos grados de centralización.

Este punto de vista, sin embargo, no es exclusivo de la doctrina social postconciliar. Pío XI, en su encíclica *Quadragesimo anno,* dice lo mismo:

> Se pueden legitimamente reservar a los poderes publicos ciertas categorias de bienes, aquellos que llevan consigo tal preponderancia económica que no se podria, sin poner en peligro el bien común, dejarlos en manos de particulares.

La privatización puede centralizar. Por eso, la propiedad pública puede tener —y muchas veces tiene— un carácter descentralizador. Es exigida entonces precisamente por el principio de subsidiaridad. Esta posición de Pío XI muestra que no hay que construir un abismo entre la doctrina preconciliar y la postconciliar. Lo que ocurre con la doctrina postconciliar es más bien un cambio de acento.

La centralización por la privatización es un problema clave del mundo de hoy. Grandes burocracias privadas centralizan poderes que solamente por medio de actividades públicas podrían ser descentralizadas. El equilibrio interinstitucional, por lo tanto, no es un equilibrio entre centralización y descentralizacion sino entre polos, cada uno de los cuales tiene dentro el problema de la tensión entre la centralización y la descentralización. Surge así el problema de la descentralización interna de instituciones centralizadas. Este problema no se soluciona con la privatización. Las grandes instituciones privadas tienen este pro-

blema, al igual que lo tienen las instituciones públicas. Una gran empresa no es una entidad descentralizada por el hecho de ser de propiedad privada. Una administración pública no es necesariamente un mecanismo centralizado, sino que puede ser altamente descentralizado en sus niveles de municipalidad, provincia, etc. Sólo en propiedades privadas muy pequeñas coincide el efecto descentralizador con la propiedad privada. Sin embargo, la propiedad privada de la actualidad es muy centralizadora. Muchas veces, tiene una capacidad centralizadora mayor que los propios Estados.

La *Laborem exercens* se refiere a este problema con el nombre de "argumento personalista" (n. 15). Se trata de un argumento dirigido de preferencia, precisamente, a la descentralización dentro de las instituciones centralizadas. Ya no es un argumento en favor de la propiedad privada, excepto en el caso de la pequeña producción. Es un argumento que insiste en una organización tal de la institución centralizada, que cada uno que trabaja en ella pueda sentirse trabajando "en algo propio". Sin esta descentralización, la institución centralizada corre el riesgo de hacer sentirse a sus trabajadores como meros instrumentos, lo que daña tanto al ser humano como a la propia economía.

Recién de esta manera el pensamiento en términos de equilibrios interinstitucionales se completa. Orientado por la subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto, se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y particulares, de Estado y mercado. El circulo completo define la subjetividad de la sociedad, que es la exigencia del bien común. No se trata de un proyecto político sino de un criterio, a la luz del cual los proyectos políticos deben orientarse para ser proyectos de humanización.

5. Sujeto y persona

Teniendo esta definición del bien común como subjetividad de la sociedad, podemos volver a la discusión del concepto de persona en la doctrina postconciliar. Se descubre ahora la propia subjetividad de la persona. En la doctrina preconciliar la persona no es subjetiva, sino un simple derivado de una estructura de propiedad privada. La propiedad privada sustituye la subjetividad de la persona, con el resultado de que aparece la anterioridad de esa propiedad al propio sujeto. Esto cambia en la doctrina postconciliar, donde la persona se constituye a partir del reconocimiento del ser humano como sujeto. El sujeto es ahora anterior a la persona; ésta se forma en el proceso de reconocimiento del sujeto. Al lograr la subjetividad de la sociedad, se consigue estabilizar al ser humano como persona.

Que el ser humano sea reconocido en su subjetividad, implica que se puede formar autónomamente como persona. En la tradición del personalismo el concepto de persona implica el otro de la autonomía. Para que el ser humano sea persona, tiene que ser reconocido en su autonomía. No obstante este reconocimiento de la autonomía de la persona se basa en el reconocimiento de su subjetividad, que se lleva a cabo por la subjetividad de la sociedad. El ser humano llega a ser persona en el grado en que puede vivir de manera autónoma su subjetividad.

También la doctrina preconciliar une el concepto de la autonomía con el de persona. Sin embargo, no toma en cuenta la subjetividad del ser humano en su anterioridad tanto a la sociedad como a la persona. De modo predominante hace descansar la autonomía de la persona en la propiedad privada. Entonces, de la necesaria autonomía de la persona se deriva la necesidad de la propia economía capitalista de mercado como su sustento. Pero tal autonomía de la persona existe apenas para unos, porque para otros no existe, al igual que la propiedad privada capitalista sólo existe para unos. Se trata de una autonomía que es esencialmente elitista e impide un reconocimiento universal del ser humano como persona.

Por eso, en la doctrina postconciliar la persona y su autonomía están basadas más bien en la subjetividad de la sociedad, y por ende en los derechos sociales de la persona, y no en la propiedad privada. Se trata de los derechos sociales —derechos asegurados por la sociedad orientada por la subjetividad— que surgen del reconocimiento de la subjetividad de la persona: el derecho al trabajo, a una vida digna, a la salud, a la educación. Al constituir derechos efectivos aseguran la autonomía de la persona y hacen posible que el sujeto humano exista como persona. Y como tal, puede ser libre. A la subjetividad de la sociedad, por consiguiente, corresponde una persona autónoma por el reconocimiento de sus derechos sociales. La propiedad privada deja de ser considerada como el sustento básico de la autonomía de la persona, con el resultado de que el reconocimiento del ser humano como persona puede ser ahora universal y no apenas para una élite. Se trata siempre de constituir el sistema de propiedad entre sus varias formas de propiedad pública, cooperativa o privada, de tal manera que sea compatible con esta subjetividad de la sociedad, y la apoye. La subjetividad de la sociedad ya no puede definirse por un determinado sistema de propiedad, sino solamente por el equilibrio interinstitucional que impone las condiciones que el sistema de propiedad tiene que cumplir.

La categoría clave es el ser humano como sujeto, que es sujeto en comunidad, lo que se expresa por el principio de solidaridad. Del sujeto en comunidad surge el bien común, que orienta la sociedad hacia la subjetividad por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiaridad al sujeto. Estos equilibrios definen a la persona en su autonomía, basada primariamente en los derechos sociales y, secundariamente, en el sistema de propiedad. De la subjetividad de la sociedad, junto con la autonomía de la persona, surge la libertad.

El bien común orienta toda la institucionalidad del Estado, el plan y el mercado, hacia una relación subsidiaria con el sujeto. De esta manera, la lógica de

la subjetividad de la sociedad resulta ser una lógica de las mayorías.

6. La repercusión de la doctrina social postconciliar

Ahora bien, es notable el hecho de que la formulación de la doctrina social postconciliar, antes analizada, haya tenido muy poco impacto, tanto en la enseñanza dominante de la doctrina social en el mundo actual como en las sociedades en las cuales existe la Iglesia. Ciertamente, tomada en serio, la doctrina postconciliar es sumamente conflictiva. Es por lo menos tan conflictiva hoy, como lo fue la doctrina preconciliar en el comienzo del siglo XX, aunque ya no lo sea. En consecuencia, hay corrientes muy fuertes que tratan de recuperar la doctrina preconciliar. Inclusive en el propio Juan Pablo II se nota cierta reticencia frente a algunos conceptos a cuya elaboración él mismo ha aportado en gran medida, si bien en ningún caso se ha retractado en relación a ellos. En todo caso, el miedo a esta conflictividad puede explicar que se siga enseñando una doctrina social sumamente reducida y decapitada. La doctrina social "realmente existente" en las cátedras de doctrina social resulta ser algo muy diferente de la doctrina social válida.

Pero, por otro lado, no hay duda de que ha surgido una doctrina social muy coherente, la cual podría ser hoy un aporte substancial en la búsqueda de alternativas frente a un capitalismo que nos amenaza a todos. Se trata de un aporte no sólo a los cristianos católicos, sino inclusive a la humanidad en general en sus esfuerzos de asegurar no únicamente su sobrevivencia, sino también la vida digna de todos. La tesis de la "subjetividad de la sociedad" constituye su centro. ■

RIBLA
Nº 25

¡PERO NOSOTRAS DECIMOS!

NANCY CARDOSO PEREIRA
MERCEDES BRANCHER
IRENE FOULKES
MERCEDES LOPES TORRES
IVONI RICHTER REIMER
MARIBEL PERTUZ
MARIA CRISTINA VENTURA
DENISSE PICHARDO
CARMIÑA NAVIA VELASCO

RIBLA
Nº 26

LA PALABRA SE HIZO INDIA

LUZ JIMENEZ
HUMBERTO RAMOS SALAZAR
ELEAZAR LOPEZ HERNANDEZ
VICTORIA CARRASCO A.
PABLO RICHARD
DIEGO IRARRAZABAL
JOSE SEVERINO CROATTO
HAROLDO REIMER
DAGOBERTO RAMIREZ F.
MERCEDES LOPES
ALBERTA DE JESUS MENDOZA G.
JOSE LUIS CALVILLO

VIDA COTIDIANA Y EXCLUSION

Néstor O. Míguez *

1. Esto ocurrió

Melisa era empleada doméstica. Provenía de una capital provincial en la zona norte del país. Su rostro delataba antepasados indígenas, aunque no habla el quechua. Su compañero, Martín, de origen rural en el empobrecido Chaco, era peón en el gremio de la construcción. Tenían tres hijas, de dos, cuatro, y siete años. Habían vivido en una casa vieja, abandonada, que habían ocupado con otras tres familias. Los vecinos se turnaban en el cuidado de los niños, para permitir que las mujeres salieran a trabajar. Sin ser una vida fácil, lograban equilibrarse. Pero ahora estaban siendo desalojados pues la manzana, toda de casas más o menos similares, había sido adquirida por un gran supermercado para instalarse en la zona. Martín quiso emplearse en su construcción, pero el edificio se hacía con premoldeados y no necesitaban peones. Se habían acercado al templo en busca de ayuda. La asistente social de la Iglesia les facilitó entrar en el plan de emergencia habitacional por autoayuda cooperativa de un municipio vecino. Allí los conocí.

Aunque las casitas nunca terminaron de construirse porque el intendente "desvió los fondos", poco a poco las familias comenzaron a ocuparlas y el barrio se fue poblando. Pero el clientelismo político fomentado desde el municipio y la desconfianza entre vecinos nuevos, de distinta procedencia, dificultaba las relaciones cotidianas. Melisa puso un quiosco de golosinas, galletas, bebidas y cigarrillos, para poder quedarse en casa con las niñas. Martín era víctima del creciente desempleo, que justamente se ha dado en mayor medida en el gremio de la construcción [1]. Los escasos ingresos del quiosco debían soportar toda la vida familiar. Melisa empezó a reprochárselo a su compañero, y éste respondió con agresiones físicas. Una noche en que la discusión fue particularmente dura, Martín encerró a las niñas en el cuarto y golpeó a Melisa hasta cansarse. Después se fue de la casa. A la mañana siguiente, cuando Melisa despertó, encontró a Martín colgado de unos alambres de la viga de la casa. Se había suicidado. En estos días se cumplen tres años de ese hecho.

Durante algún tiempo la tragedia acercó a Melisa, en busca de ayuda y apoyo emocional, a la comunidad bíblica que comenzamos a formar en el barrio. Pero cuestiones de convivencia barrial la fueron alejando de nuevo. Un conflicto con Josefina, entonces presidenta de la cooperativa y una de las dirigentes de la comunidad bíblica, hizo que dejara definitivamente de acompañarnos.

Por si faltaba algo, un traficante llegó al barrio para reclutar "correos". El clima se tornó violento. El quiosco no pudo subsistir a asaltos sucesivos (Melisa piensa que fue una venganza de los narcos porque se negó a funcionar como pantalla). Salió a buscar trabajo como empleada doméstica, pero ya no le fue fácil encontrarlo [2]. Dejamos de verla en las reuniones del barrio. Varias compañeras de la comunidad bíblica que fueron a buscarla encontraban a las niñas solas en la casa. Un día llegó la policía y se llevó a las niñas. No se la vio más en el barrio.

Hace poco más de un mes encontré a Melisa en el transporte público. Vendía golosinas a los pasajeros. Me reconoció y me saludó. Le pregunté como estaba: "Y acá me ve, pastor, se hace lo que se puede...". Me contó algo de lo que había pasado: la policía la detuvo

* Profesor del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, Argentina.

[1] La desocupación en la construcción, especialmente en tareas no especializadas, alcanzó en Buenos Aires cifras superiores al 32%. Si bien estos datos son de 1996, la tendencia se hizo manifiesta desde el comienzo de los años noventa. "Desempleo: lo sufren más mujeres y jóvenes", en diario *Clarín* (Buenos Aires), 21. 1. 1997, págs. 2s.

[2] El gremio de las empleadas domésticas sufrió igualmente el embate del empobrecimiento de la clase media que le daba trabajo. Se calcula que cerca del 25% de las empleadas domésticas están sin trabajo en Buenos Aires. *Ibid.*

varias veces por mendicidad en la vía pública (ella piensa que fueron arreglos de los narcos con la policía). Las niñas quedaron bajo el juez de menores, quien las derivó a un instituto "asistencial" donde ella las puede visitar dos veces a la semana. "Por ellas no hago lo mismo que Martín. Rece por mí, pastor". Quise seguir la conversación, pero no fue posible. Acomodó la caja de caramelos, se bajó, y abordó el siguiente ómnibus [3].

2. Vida cotidiana y construcción teológica

"Una sociedad donde quepan todos y todas...". Ni Martín, ni Melisa, ni las niñas, tienen lugar en la sociedad que se ha instalado en América Latina desde la imposición de los ajustes neocapitalistas [4]. Es esta historia de la vida cotidiana, repetida, con sus variantes, en millones de casos en toda América Latina y el Tercer Mundo, la que más duramente muestra la inviabilidad humana del proyecto neocapitalista. Más allá de las críticas teóricas necesarias a un sistema que trabaja sobre ficciones financieras, con conceptos arbitrarios presentados como científicos, que impone planes transnacionales de ajuste, sobre deudas inexistentes e incobrables, sobre políticas fijadas desde centros de poder independizados de la voluntad de los pueblos, son las Melisa, los Martín, los millones de niños en las calles e institutos las verdaderas demostraciones del tipo de sociedad que estamos construyendo.

Sin duda siempre ha existido un nivel de marginalidad social, más o menos identificable y contenida, en nuestras sociedades. Sin embargo, las crecientes dimensiones alcanzadas en esta última década, y las formas violentas de esta exclusión, sumada al hecho de que ha alcanzado a sectores hasta hace poco integrados al sistema, da una nueva significación a la expulsión social y económica. La marginalidad delincuencial de alguna manera participa del sistema. En la periferia de los sistemas siempre ha existido. El tráfico de drogas y el contrabando de armas, así como ciertas "mafias" vinculadas a los transportes, comercios, etc., en diferentes niveles, son espacios no reconocidos aunque integrados en la circulación financiera y el establecimiento de ciertos negocios. Y la marginación social ha jugado un papel económico como "ejército de reserva" de la mano de obra barata. Pero estas condiciones ya no son así, en especial para los excluidos sociales, y el estudio de historias de vida como la brevemente presentada aquí están mostrando el cambio cualitativo que se viene produciendo.

El propósito de este breve ensayo es destacar la necesidad de mantener viva la vinculación entre las historias de vida y los análisis sistémicos para poder profundizar la lectura de las condiciones sociales que nos toca vivir. Esa dialéctica de lo micro y lo macrosocial debe permitirnos integrar los sentidos y significaciones que se juegan en las construcciones de la cultura popular con los factores que hacen a la ejecución de las grandes políticas económicas, así como las funciones de hegemonía ideológica y reproducción social que los acompañan y posibilitan. Pero, además, esto debe ser un factor incorporado a la producción teológica. Porque una teología que se plantea una sociedad donde quepan todos y todas, que "no hace acepción de personas", en la terminología bíblica tradicional, una teología del Dios de la Vida, y de la vida abundante, no puede perder de vista nunca a los pobres concretos, las mujeres explotadas, los pueblos marginados o las culturas sometidas, en su vida de todos los días. Es necesario elaborar el mensaje evangélico a partir de las situaciones vitales concretas y las "conversiones" posibles de sus destinatarios privilegiados, de sus significaciones y sentido.

Por otro lado, el texto fundante de las Escrituras es un texto de historias de vida. Su fuerza profética se alza de las parteras hebreas en Egipto, de la concubina del levita de Jc. 19, violada y descuartizada, del Nabot despojado y asesinado, del salmista quebrantado en la Babilonia exílica, de la mujer cananea cuya hija esta oprimida por el demonio, del mismo crucificado. Es que la voz de las víctimas se levanta desde su cotidianidad, desde el derecho a contar la historia de su victimización como crítica última a toda construcción legitimadora del poder opresor. Como en la hermenéutica bíblica, se trata de escuchar sus palabras, de descubrir en sus historias la verdadera condición humana y las posibilidades de la revelación. No basta con "tener en cuenta" la existencia de los pobres, de las oprimidas, y darles un lugar en el horizonte interpretativo desde un punto de vista más o menos neutral. Tampoco basta con el análisis de los componentes objetivos estructurales que crean las situaciones de opresión e injusticia. Si bien en un momento pudo ser necesario ser *la voz de los sin voz*, hoy nos resulta claro que esto no es suficiente: es necesario poder oír la voz de los que han sido negados, no por interpósita persona, si no en sus propias historias. Es en esa palabra acallada, desoída por los contadores de las historias oficiales que construyen las ideologías oficiales de dominación, donde anida el dolor que clama por la justicia divina.

Los análisis elaborados y complejos, necesarios por lo elaborado y complejo de la construcción del poder dominante, tienen valor al servicio de este primer movilizador y sentido último del compromiso teológico: la identidad de la víctima y la esperanza de

[3] Esta historia, cambiados los nombres y algunas circunstancias para salvar la identidad de los involucrados, es estrictamente real.

[4] Prefiero la denominación "neocapitalista" a la de "neoliberal". Pese a sus falencias individualistas, el liberalismo surgido de los movimientos emancipatorios burgueses mantenía ciertos principios (libertad, igualdad, fraternidad) que reconocían el valor de las políticas públicas en pro de la "igualdad de oportunidades". El actual esquema neocapitalista solamente mantiene los derechos de propiedad y el sentido de competitividad del viejo liberalismo, y renuncia a los valores humanistas de éste tras el pragmatismo de la acumulación ilimitada.

la vida plena. Es en ellas donde se construye el compromiso definitivo de toda teología, porque es en ellas que se manifiesta el amor y la justicia de Dios. Sin este compromiso la elaboración teológica no pasa de ser, con suerte, un discurso moralizante, cuando no directamente construido sobre el molde de los encubrimientos. La identidad de la víctima sólo puede recuperarse escuchando la voz de la víctima, cuando expresa su propio clamor. Esto es lo que Dios ha oído.

Esto no implica una renuncia a las mediaciones analíticas necesarias en la elaboración teológica. No obstante, sí es probable que debamos ampliar los paradigmas de las ciencias sociales con los cuales trabajamos. La introducción del llamado *paradigma interpretativo* [5], orientado hacia la valoración de los mundos vitales de los sujetos sociales, y a las percepciones de sentido que los actores sociales brindan a sus propios actos y convicciones, aparece como una herramienta apta para esta tarea. El peligro de erigir "lo cotidiano" como normativo, disolviendo el horizonte de lo macrosocial, puede evitarse al ubicar estas significaciones en un marco amplio de interacciones sociales, de modos de construcción del poder y de estructuras totalizantes. Esto permite profundizar el sentido de la crítica que aparece en las historias de la vida cotidiana, pero al mismo tiempo ejercer una *crítica de la cotidianidad*, reconociendo los condicionamientos que se establecen desde las estructuras económicas y políticas y desde las ideologías hegemónicas y sus formas de imposición. En la tarea teológica el horizonte de lo transcendente, de la revelación que surge desde la vida del pobre, pero también frente a la vida del pobre, y la expectativa escatológica que da sentido y juicio al devenir histórico, aparecen como referencias en lo cotidiano, a la vez que externas a los sistemas de cotidianidad.

Porque es también en estas historias donde se descubren las contradicciones originadas en las propias víctimas: sus claudicaciones, su impotencia, su desesperanza. El poder opresor no puede construirse sin esas debilidades, sin esos quiebres. Las contradicciones internas del poder excluyente son suplidas por las contradicciones internas de las vidas de los excluidos. Si los mecanismos de opresión han de ser confrontados en pos de una plenitud de vida, han de ser confrontados en las víctimas. Desde las víctimas, sí, aunque *en* las víctimas también [6]. Ya que de una forma u otra, querida o no, consciente o inconscientemente, hay en ciertos procesos de victimación una complicidad de la víctima, una predisposición a aceptar su situación y a renunciar. El suicidio de Martín, ocurrido como fue relatado, es un caso extremo. Primero deriva la violencia del sistema sobre su mujer y sus hijas, y al final sobre sí mismo. Las imposiciones sociales y económicas crearon las condiciones, sin embargo él ejecutó finalmente las violencias destructivas en forma visible. El sistema lo crea como víctima, pero él se hace a su vez victimador de otras y de sí mismo.

Sería insensato de mi parte pretender realizar en este pequeño espacio una lectura exhaustiva de la historia que hemos expuesto. Por otro lado, el material disponible en este caso debería complementarse con un relato más acabado de los propios actores y su entorno. Lo que me propongo ahora, a modo de ejemplo y considerándolo como apenas un ensayo, es compartir algunas breves proyecciones hacia lo teológico desde la temática que nos convoca, señalando algunos ejes interpretativos posibles a partir del escueto relato presentado.

3. La gratuidad como vida posible

La situación de Melisa y Martín pone de relieve la necesidad de espacios de gratuidad para el desarrollo de la vida humana. La situación inicial de equilibrio permitía cierta estabilidad emocional y la afirmación de la vida de la pareja, y daba lugar a un hogar que, aunque en condiciones precarias, resultaba social y psicológicamente compensado. Se basaba en algunos elementos de gratuidad: una vivienda ocupada, la solidaridad interna de la pequeña comunidad de familias. Estas pequeñas posibilidades no eran tocadas por el mercado. Cuando el mercado entró en la escena, fijando precio a la vivienda, desarticulando la red solidaria de las mujeres, modificando las condiciones laborales, esos espacios de gratuidad se destruyeron.

Por cierto que vivir en una "casa tomada" implica un cierto grado de inestabilidad y marginalidad. La incorporación al plan de autoayuda aparece como una mejora significativa (una vivienda estable, una disciplina comunitaria). Pero exige a su vez el cumplimiento de ciertas pautas económicas (hacerse cargo de la cuota cooperativa, del consumo de los servicios, etc.). Nuestra experiencia en el barrio es que estos elementos se transformaron en fuentes de conflicto. No fue posible, para muchas familias, adaptarse a esta forma de vida, incorporar a sus *habitus* la necesidad de asumir pagos regulares, por pequeños que fueran. La práctica de vivir "al día", "al peso", durante años, incluso durante generaciones, no se transformaba por el simple cambio de hábitat. Así, un grupo de habitantes del barrio que se hacía cargo de los gastos de la autogestión (la colocación del bombeador de agua, el transformador para la energía eléctrica, etc.) comenzó a sentir a otro sector, que no lograba incorporar esas nuevas pautas de "civilidad", como una carga

[5] Una obra introductoria a esta metodología de análisis social: Vasilachis de Gialdino, Irene. *Métodos cualitativos I. Los problemas teóricos-epistemológicos*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

[6] No puede desconocerse que en algunos casos y situaciones, esto genera la necesidad de establecer respuestas también en el victimador. Los "arrepentidos" en los casos de violaciones a los derechos humanos, o las búsquedas de respuesta de contención de ciertas organizaciones gubernamentales o no-gubernamentales, pueden leerse en esta perspectiva. Excede el sentido de este artículo internarnos en ese tema

adicional [7]. No había espacio para un proceso más largo de formación.

Desde una lógica "moderna" no cabe duda de que ese proceso de incorporación a las formas urbanas era necesario. El acceso a la vivienda como bien, y el recurso a los servicios, es socialmente costoso y no puede resolverse sin una modificación de pautas que implique hacerse cargo de esos costos. No obstante surgen contradicciones: por un lado, el mismo sistema que exige la modificación de *habitus* no permite los tiempos sociales que tales transformaciones necesitan. Se establecen nuevas pautas de costos, pero a la vez se restringen los espacios económicos que hacen viable esa reorganización. En el caso concreto que estamos viendo, estas contradicciones se evidenciaron con rapidez. Melisa pagó algunas cuotas de la cooperativa cuando el quiosco le daba alguna diferencia, o en los pocos meses en que Martín lograba alguna "changa". Sin embargo, a medida que la situación de desempleo se fue agravando, el pago de la cuota cooperativa y de la luz perdieron prioridad. Esto provocó algunas dificultades con los vecinos que dirigían la cooperativa: el quiosco consumía más electricidad que el resto de las casas (la heladera para las bebidas, los carteles anunciadores) [8], pero no pagaba. La cooperativa se mostraba flexible en cuanto a la cuota de autoayuda para con los desocupados, si bien, en el largo plazo, esto terminaba por atentar contra el propio proyecto. Y no podía desconocer el mayor costo de energía del quiosco. Estas situaciones crearon cierta tensión que empezó a erosionar la solidaridad barrial. Los vecinos no estaban dispuestos a subvencionar la electricidad del quiosco de Melisa. En una conversación con ella, poco después del suicidio de Martín, se me hizo evidente que esta tensión se había trasladado al interior de la pareja y ocasionó algunas de las discusiones que desencadenaron la tragedia.

Esto nos lleva a otro factor de gratuidad: la compensación en la vida familiar, la solidaridad interna de un grupo o comunidad. Una familia compensada cubre internamente ciertos gastos y energías que, si desaparece este equilibrio familiar, se hace un costo social (mantenimiento del hogar y trabajo doméstico, cuidado de los niños, formas de contención y asistencia primaria, etc.). De la misma manera, la solidaridad comunitaria significa ciertos ahorros que van desde la asistencia mutua hasta gastos básicos de educación y seguridad. Estos costos ocultos son parte de la gratuidad de la vida. Si bien por un lado es necesario visibilizarlos, existe el riesgo de cuantificarlos, *mercadizarlos*. Justamente, cuando estas gratuidades se quiebran, el intento por asignarles valor económico las desfiguran de tal forma que pasan a ser cualitativamente diferentes, y no producen el mismo sentido que su antecedente gratuito. Modifican, en sentido negativo, la calidad de vida. Las niñas de Melisa educadas en el "Instituto del Buen Pastor", no son las niñas de Melisa formadas en su casa, en su hábitat. La gratuidad del hogar no es reemplazada por el costo social del instituto. Hay elementos no incorporables al mercado, que cuando pierden su gratuidad se destruyen y destruyen la vida que los generó.

Este ejemplo nos remite a dos tipos de gratuidad: una, la primera que surge en este caso, es la gratuidad sobre bienes transables: la casa, los servicios. Martín y Melisa tenían acceso gratuito a bienes que por lo normal son parte del mercado. Por circunstancias ocasionales obtenían de forma gratuita elementos que tienen precio de mercado. Cuando estos bienes que quedaron por algún tiempo marginados del mercado volvieron a circular comercialmente, la pareja no tuvo condiciones de mantenerlos. No tuvo condiciones económicas, pero tampoco tuvo condiciones culturales. En varios diálogos con ellos y con otros vecinos, que no podemos reproducir por cuestiones de espacio, quedó de manifiesto que el mecanismo de ahorro cooperativo y de autoayuda, aunque explicado de modo racional por los dirigentes del proyecto y el entorno de apoyo (asistentes sociales, dirigentes municipales, agentes pastorales participantes), no podía ser incorporado en las actitudes cotidianas. Faltaban los elementos de socialización que los hicieran comprensibles en términos de su cultura, de sus pautas organizacionales. Faltaban elementos en los horizontes culturales que permitieran la mediación. La celeridad de los procesos no da el tiempo para una resocialización muy difícil. Los pasajes del entorno rural (que mantiene otras gratuidades) al urbano, de la familia extensa a la nuclear, de las dependencias patronales a las reglas del mercado anónimo global, etc., resultan inabarcables en términos de la generación que los sufre. Quizás por eso triunfan, en estos sectores sociales, moldes políticos neo-conservadores que si bien, en lo económico, establecen vínculos propios de las economías de mercado, en lo político se encubren de prácticas de clientelismo, de valores costumbristas, de posturas paternalistas. Esto se percibió con claridad en la vida del barrio (si tuviéramos el espacio para incluir otras narraciones), lo que generó contradicciones entre la naturaleza social del proyecto originalmente formulado y las prácticas clientelistas que los dirigentes municipales introdujeron en el mismo.

Uno de los problemas del proceso de globalización, leídos desde las historias de vida de los excluidos, es la imposibilidad de insertarse en una lógica que trabaja según otros parámetros en los tiempos que rigen para los cambios que se imponen. De esa manera, *habitus* que funcionaban en otros espacios sociales y permitían la sobrevivencia, al ser alcanzados por las imposiciones

[7] Esto muestra las dificultades de generalizar acerca de estos temas. Los miembros de la cooperativa provenían todos del mismo estrato social, del mismo sector. Sin embargo los grados de conciencia comunitaria, de capacidad de reformulación de estrategias, de disposición anímica, variaban significativamente. Una construcción más amplia debe realizar un trabajo etnográfico abarcador para poder establecer políticas más generales y sacar conclusiones relevantes.

[8] Una prueba del grado de dificultades que se experimentaba lo fue el hecho de que en tres años hubiera seis diferentes conducciones de la cooperativa, por sucesivas renuncias de los electos ante este cúmulo de dificultades que surgían con muchos vecinos.

del mercado se hacen disfuncionales y no hay márgenes para su resocialización. No es simplemente, como proponen los planes de centros financieros y gobiernos, un reentrenamiento laboral. A más de que tales reentrenamientos son inviables para los millones de desocupados y excluidos del mercado laboral por razones que atañen a la propia conformación de ese mercado, el problema no estriba apenas en las desadecuaciones laborales. Son los mismos *habitus*, el conjunto del *capital cultural* disponible para estos sectores, los que refuerzan los mecanismos de exclusión. Los sectores sociales excluidos no tienen tiempos ni modos de recomponer su cultura, son absorbidos por la dinámica del mercado y se recuestan sobre prácticas conservadoras generando una nueva violencia interna.

Sin espacios ni tiempo para la reconstrucción cultural, la formación de nuevos *habitus*, la creación de nuevas estrategias, estas personas se sienten naufragar y se produce una especie de "renuncia a la humanidad", un quebrantamiento de los organizadores biográficos. Esto se traduce en abandono (propio o de la familia), criminalidad, rompimiento de las redes solidarias populares, etc. En otros casos se da una búsqueda de organizadores sustitutos (por allí podrían encontrar explicación algunos fenómenos sociales de resurgimiento religioso).

Es aquí donde tenemos que repensar el sentido de la gratuidad, el sentido bíblico de la gracia frente al pecado. Si bien no puede pensarse, en términos históricos, en mantener fuera del mercado bienes como la vivienda o los servicios, y aun ciertas formas de educación y salud, si será necesario, en una sociedad donde quepan todos y todas, marcar los límites que tiene el propio mercado sobre estos bienes transables, para preservar tiempos y espacios para quienes necesitan procesos de reformulación de estrategias de vida. Teológicamente hablando, la ley debe ser un instrumento de la gracia, en tanto limitador de la capacidad de muerte de la propia ley. Al modo de las "leyes sociales" veterotestamentarias que limitaban los tiempos de servidumbre, o que libraban al recién casado de ciertas obligaciones, la ley como consenso de sobrevivencia debe crear espacios de gracia frente a la ley como imposición universalizante. Sin esos espacios de gratuidad se pierde la vida de quienes deben repensarse como humanos frente a las exclusiones. Es una reconstrucción teológica necesaria, en el diálogo con las historias de vida de los más humildes, la recuperación en términos vivenciales de lo que en la jerga teológica llamamos la tensión ley-gracia, y la antropología subyancente a esta tensión.

El segundo elemento a considerar como gratuidad son los bienes no-transables: el trabajo solidario, la vida y las tareas domésticas, etc. La organización elemental de las familias de la "casa tomada" resultaba necesaria para su subsistencia. Cuando las formas institucionales del barrio (por otro lado necesarias) debieron suplirlas, se mostró su precio. Pero se transformó su calidad, y la no gratuidad afectó la sobrevivencia. Cuando esa solidaridad se quebrantó (sobre todo después, con la variante de la violencia horizontal que se introdujo a partir de la presencia de los narcos), con ella se quebrantó la posibilidad de la superviviencia de la familia. En otras historias los elementos gratuitos afloran de otra manera: ¿Cómo medir lo que transmite una abuela indígena a su nieto, cuando los padres salen al mercado a vender sus artesanías? ¿Qué valor atribuirle a las tareas de construcción de un centro comunitario?, etc. No se trata de ver cómo incorporar esos valores al mercado, porque eso sería aceptar la cosmovisión del mercado total: sólo interesa lo que puede comercializarse; quien no puede comprar, no existe. Esa limitación de la creación y de lo humano a lo transable es destructiva, excluyente, mortal. Implica desconocer la obra creadora de Dios, la dimensión soteriológica de lo gratuito. No obstante, es a su vez posible mostrar, en las historias de vida concreta, cómo esos bienes no-transables están relacionados de forma íntima con los transables. Cuando no se considera los bienes no-transables, o se los contabiliza como bienes transables, desaparecen las condiciones que hacen viables a los otros bienes, a la vida misma. Los círculos de *estagnación* de las economías del Tercer Mundo muestran esta relación. Hacer visible lo no-transable es justamente mostrar que la sociedad neocapitalista se construye sobre opresiones encubiertas y su teoría se monta sobre una falacia financiera; ni todo lo que existe es transable, ni todo lo que aparece como transable existe [9].

El valor de estas historias de vida es mostrar operando a esa contradicción. Y mostrar también cómo las vidas concretas son amenazadas y destruidas por las decisiones políticas que se montan sobre tales ficciones. Por otro lado, nos proveen de las propias interpretaciones de los actores y señalan tanto su efecto en sus vida como su capacidad o no de producir cambios. En el campo teológico hemos señalado, en este caso, la destrucción del concepto y la práctica de la gratuidad como categoría fundante de la antropología judeo-cristiana. En las concepciones y prácticas neocapitalistas, el mercado se pone a sí mismo como regulador de la obra divina de creación. Es este deslizamiento de un mecanismo económico y cultural creado (y modificable) por los seres humanos, que nos es presentado como "natural" desplazando a lo creado como don, el que hace del mercado global un ídolo. Esto no significa desconocer la vigencia de ciertas formas mercantiles de organización social y económica, pero sí significa que también debe reconocerse su limitación por su imposibilidad de ser inclusiva, total, justamente frente a su pretensión globalizadora. El mercado neocapitalista no puede hacer espacio para Martín, Melisa, las niñas, entre otros muchos,

[9] Nos referimos al hecho de que la masa de circulante, sea en dinero fiduciario, bonos, certificados de deuda, etc., no se corresponde con bienes efectivos equivalentes. Muchas de las transacciones del mercado financiero no pasan de ser meros juegos de contabilidad sin un sustento productivo como contraparte.

entre otras muchas. No puede dar cuenta de la gratuidad necesaria para la redención de lo creado.

A modo de no-conclusión

Un somero repaso a la historia presentada mostrará rápidamente otros ejes que pueden enriquecerse mediante este análisis. Para señalar sólo algunos puede mencionarse una composición del poder y la violencia que aumenta el sufrimiento y la exclusión de los más pobres e indefensos, de las víctimas. Desde la corrupción del intendente municipal, aceptada casi como un dato de "lo político", hasta las luchas internas de la cooperativa y aun en los pequeños conflictos que se daban en la comunidad bíblica. No debe excluirse los mecanismos que inciden en la vida familiar, aumentando la victimización de mujeres y niños. Se puede señalar la disrupción de los mecanismos de solidaridad por la criminalidad y violencia horizontal, la introducción de organizaciones y formas delictivas nuevas vinculadas con los manejos del poder político, el narcotráfico, o las mafias locales. Cabe agregar los mecanismos de sectorización y exclusión interna entre los propios marginados. O el fenómeno de lo que N. García Canclini ha llamado la hibridación de la cultura, etc.

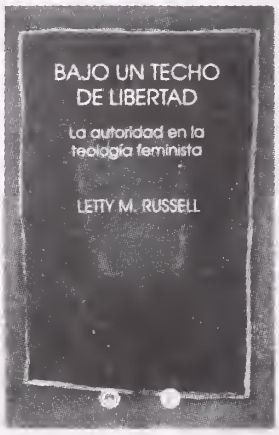
La tensión entre las simbólicas religiosas de los participantes, su manera de leer la Biblia, también deben ser incluidas en esta historia. Los elementos que permitieron integrar la comunidad bíblica, pero también su incapacidad de retener, en muchos casos, a los más necesitados, pueden y deben ser analizados teológica y pastoralmente, justo a través de las historia de vida. Los recorridos espirituales muestran asimismo rastros de búsquedas, exclusiones, falta de respuesta. O de conversiones, fortaleza, capacidad de resistencia. ¿Por qué un efecto tan distinto dentro del mismo sector, en la misma comunidad? De hecho, las formas institucionales de la Iglesia también terminaron abandonando al barrio que habían ayudado a crear, al no encontrar las formas de contención adecuadas.

El horizonte utópico de una sociedad donde quepan todos y todas obliga a ir más allá de los universales abstractos. Porque los universales no pueden dar cuenta de estas diferenciaciones que atañen a las vidas concretas de quienes son excluidos. Releer sus historias de vida, en los diferentes contextos, es lo que permite la crítica de estos universales abstractos, sin renunciar a la universalidad de la justicia. Y es tarea y camino necesarios para la reconstrucción teológica liberadora. ■

NOVEDADES DEI

PERFILES TEOLOGICOS PARA UN NUEVO MILENIO

JOSE DUQUE (ed.)



BAJO UN TECHO DE LIBERTAD
La autoridad en la teología feminista

LETTY M. RUSSELL

PERFILES DE UNA NUEVA UTOPIA *

Isabel Rauber

1. Racionalizar lo irracional de la racionalidad industrialista

A varios años de reiterados anuncios del fin de la historia, del fin de las utopías, del fin de los ideales, con simultáneas vivencias diarias del paraíso del libre mercado, los seres humanos más o menos sensatos se han dado cuenta de que el único fin que está por llegar es el fin del mundo, el fin de la humanidad, el fin de la vida, si no hacemos algo para poner un freno, un alto definitivo a la irracionalidad proyectiva y práctica de la racionalidad *ciega* del mercado total.

La ceguera del mercado (existencia de leyes que rigen su funcionamiento con independencia de la voluntad del hombre) se empleó por lo general como símbolo y signo de objetividad, de justicia (lógica y no ética, o ética según esa lógica), de tendencia natural al equilibrio, de igualdad. Sin embargo, si algo pone en crisis la crisis de la modernidad es ese equilibrio, esa "justicia", es decir, la supuesta racionalidad absoluta del mercado, mostrando sin maquillaje toda la irracionalidad que coexiste, que es parte (condición y consecuencia) de ella. Esa irracionalidad es, precisamente, la ceguera de la racionalidad, la ceguera del mercado, lo que éste no toma en cuenta, no racionaliza: las consecuencias (sociales: colectivas e individuales, y ecológicas) de su supuesto funcionamiento totalmente eficiente y competitivo. De esta ceguera, que resume la contradicción racionalidad-irracionalidad del capitalismo, habla, por ejemplo, una realidad social cada vez más esquizofrénica.

La crisis actual, que parece ser terminal en el sentido de que supone y preconiza el fin de la historia y por tanto de las utopías de mejoramiento humano, esto es, el fin de cualquier futuro diferente al presente, que es lo mismo que el no-futuro, el eterno presente, no es en el fondo otra cosa que la crisis de los componentes (y consecuentes) irracionales de la Razón moderna, que no es igual que la crisis (muerte) de la Razón moderna, de la modernidad, que apresuradamente muchos, entre ellos los postmodernos, se afanaron en proclamar. Al decir de André Gorz:

> La crisis actual no es la crisis de la Razón sino la crisis de los motivos irracionales, desde ahora manifiestos, de la racionalización tal como ha sido acometida [1].

La actual propuesta del "mercado total" no es sino la propuesta de liberar (desarrollar, aprovechar) las potencialidades racional-irracionales del mercado, agudizando sus ventajas y sus problemas. ¿Por qué? Porque esa racionalidad sólo puede ser tal si da rienda suelta a su irracionalidad. En otras palabras: cuanto más racional es el funcionamiento del mercado, más irracionales se toman sus resultados, sus consecuencias; es decir, su propia existencia. Para que no fuera así habría, en primer lugar, que reconocer esa irracionalidad y su origen, en vez de declararla algo "natural" (irremediable), inherente al mercado, algo que siempre ha sido y será así. En segundo lugar, es indispensable la crítica de la racionalidad instaurada por el capitalismo, que no es otra cosa que la separación de sus componentes racionales e irracionales, y la crítica (Razón) a estos últimos. O sea, la racionalización de lo irracional del racionalismo del mercado (que no es lo mismo que el rechazo total del mercado). Es lo que Franz Hinkelammert llama: "racionalizar lo racionalizado", y resulta una de las carencias, urgencias y retos más importantes del pensamiento actual que aspire a ser parte de algún proceso sociotransfor-

* Síntesis de la Introducción al libro *Profetas del cambio*, de próxima aparición.

[1] André Gorz, *Metamorfosis del trabajo*. Madrid, Editorial Sistema, 1993, pág. 12.

mador, a conjugarse con él, a fundamentarlo, proyectarlo e impulsarlo.

Esta reflexión es imprescindible para avanzar de un modo diferente al actual, pues la humanidad va a seguir hacia adelante y puede hacerlo sin encaminarse necesariamente a su fin, a su universal suicidio; puede avanzar también con un sentido positivo, en tanto superador, en pro de los seres humanos (y la naturaleza) que pueblan el planeta. Y para ello necesita, además del instinto de sobrevivencia, de los deseos y la voluntad de luchar para cambiar el actual orden de cosas, un pensamiento (y una práctica) que racionalice la racionalización alcanzada hasta ahora.

La alternativa no es simple —pruebas hay más que suficientes de ello—, no es mercado sí o mercado no, sino cómo conjugar los elementos racionales de uno y otro con vistas a construir una nueva racionalidad que racionalice (critique, reflexione sobre) lo *[ir]*racionalizado hasta este momento. El resultado no será una racionalización pura (verdad absoluta), aunque sí lo menos irracional que el ser humano sea capaz de lograr (verdad relativa) según el desarrollo de su propia racionalidad (pensamiento-práctica).

Por tanto, el debate racionalismo-irracionalismo se ubica hoy como portador de un interés vital de todos aquellos preocupados por rebasar una existencia irracional, por superar la esquizofrenia social y construir caminos (proyectos) alternativos a la crisis aparentemente sin otra salida que la neoliberal, la cual es —mal que le pese a sus apologistas— la agudización extrema de la racionalidad irracional de la modernidad tras la acertada definición de modernización.

Los sectores populares, los oprimidos, los trabajadores, también necesitan una modernización, pero en sentido diferente a la neoliberal, es decir, no como agudización extrema de las contradicciones movilizadoras de la modernidad. O sea, no solamente como modernización sino más allá, como "modernización de la modernización", como racionalización de lo irracional de la racionalidad nacida con el industrialismo (y gestora de él).

Esta racionalización generará los nuevos aportes teóricos a la crítica del sistema y, en ese sentido, será sustento de toda nueva propuesta y apuesta a la transformación social. Será una nueva teoría crítica, pues existen varios intentos de crítica, algunos de ellos muy desarrollados, como el marxismo, que más que un intento fue la única crítica argumentada teóricamente que desnudó la esencia de la explotación (y enajenación) capital-industrialista, y al mismo tiempo esbozó las principales herramientas y pasos a seguir para destruir el sistema e instaurar otro más acorde a las exigencias humanistas y de liberación de la época. Es por ello que el marxismo puede caracterizarse como la primera respuesta crítica a la irracionalidad reproductiva, es decir, a las consecuencias humanas y naturales de la irracionalidad del mercado industrial-capitalista.

Sin embargo la revolución tecnológica que ha modificado de modo sustancial (aunque no abolido) las condiciones de explotación (plusvalía), que ha transformado de forma radical la organización del trabajo (y de los trabajadores), que ha expulsado hasta hoy de su seno a más del 30% de la población económicamente activa convirtiéndola de manera irremediable en marginal y —cada vez se ve más claro— en la nueva sierva de la era tecnológica del futuro cercano, encargada de garantizar el disfrute del tiempo libre de los amos; esto es, que ha creado y re-creado nuevos y viejos problemas y realidades sociales e individuales, no puede tener por válidas hoy todas las respuestas elaboradas antes de su existencia. Y no sólo por una elemental lógica teórica, sino porque la reflexión de lo racionalizado también debe incluir, debe referirse a las respuestas prácticas que el ser humano trató de construir o construyó para contraponerse al capitalismo, es decir, a las experiencias socialistas histórico-concretas y a la teoría que las sustentaba. En este caso, con un interés muy especial porque en ellas se encuentran las bases, los fundamentos claves de la crítica a la *[ir]*racionalidad moderna que es necesario retomar, profundizar, ampliar, incluyendo, en primer lugar, la crítica de la crítica existente hasta ahora de la irracionalidad de la racionalidad moderna. De la modernización de la crítica depende, en gran parte, lo acertado de la reflexión actual sobre lo *[ir]*racionalizado. Y en este proceso teórico-práctico la herencia y los aportes marxistas resultan indispensables y sumamente enriquecedores.

El marxismo —usemos la palabra a contrapelo del propio Marx— no ha muerto; no obstante, los que de forma reiterada anuncian su muerte, lo hacen unas veces por ignorancia y otras por convicción, con la esperanza de que ahora funcione el principio *goebbeliano* de que una mentira repetida cien veces se convierte en verdad, o con la intención de provocar la reacción defensivo-conservadora de quienes —en aras de no hacerle el juego a las posiciones postmodernas o neoliberales, o evitando confundirse con ellas— se afanan y apresuran en mal-declarar que el marxismo está plenamente vigente (intacto).

Los más atrevidos diferencian los estudios de Marx, de los manuales, de los dogmas; al marxismo original, de las interpretaciones; al socialismo real, del ideal, pero reivindican en su totalidad el marxismo original, el de Marx y Engels, y algunos también el de Lenin. De ese modo, aunque dan un paso de avance en relación al dogmatismo, sin quererlo terminan haciéndole —ahora sí— el juego a los postmodernistas, cuyos fantasmas temen. Porque defienden un marxismo estancado, en vez de reconocer la necesidad de someterlo a crítica y propiciarla como única manera de rescatarlo y mantenerlo vivo, enriqueciéndolo con todos los nuevos elementos de la crítica al sistema que se han venido elaborando y con la crítica a sus propias limitaciones lógico-conceptuales temporales, relanzándolo como parte viva de la nueva Teoría para la transformación social convergente con los oprimidos. Esa crítica (de un modo práctico) está hoy, en buena parte, en manos de los trabajadores, aunque en forma dispersa, fragmentada, incompleta. Los que utilizando esto como un defecto y una excusa pretenden que

mantener vivo el marxismo es no tocarlo (no someterlo a crítica), son los verdaderos apóstoles de su muerte.

La vigencia del marxismo estaría dada no por el apego a fórmulas cristalizadas en un período determinado, sino por su capacidad crítica y su dinámica revolucionaria que lo afirman como sustento de todo movimiento social transformador, liberador, alternativo, humanista.

2. El debate en torno al poder, el proyecto y los sujetos

Cuando la muerte del sujeto ha sido —más que anunciada— festejada, éste —para alegría de quienes seguimos creyendo— vuelve a dar irrefutables signos de vitalidad. Aferrados a sus más íntimas esperanzas de trascendencia y al incansable instinto de conservación, los hombres y mujeres superexplotados, y los marginados y marginadas de esa superexplotación, comprueban cada día más que les queda poco que perder en un sistema tan inhumano como éste. Con todos los sentidos hacen llegar su mensaje a la conciencia, la despiertan y la vuelven hacia la realidad. No afirmo que exista la gran conciencia social que muchos sociólogos y políticos desearían hallar en el pueblo, sino que éste es capaz de interiorizar, de traducir en determinados conceptos, la realidad cotidiana inmediata y mediata y, en algunos casos, de estructurarlos y traducirlos en pensamiento y acción políticas, es decir, en conciencia política.

Y esta conciencia arroja al menos dos cosas en claro: primero, que no es posible quedarse cruzados de brazos porque está en juego la sobrevivencia misma de la humanidad, que hay que reemprender la transformación (teórica y práctica) de la sociedad. Segundo, que esto implica un profundo replanteamiento (actualización, modificación) de los significados (contenido y forma) de los ejes claves de esa transformación: en primer lugar, quiénes la llevarán a cabo, esto es, los *sujetos;* en segundo lugar, hacia dónde y cómo lo harán, en pos de cuáles objetivos y con qué herramientas, es decir, definir el *proyecto,* la alternativa; y en tercer lugar, cómo lo concretarán, cómo lo implementarán y cómo lo sostendrán, o sea, con qué (fuerza, instrumentos, medios, vías), mediante qué, con qué *poder,* de quiénes y para quiénes. Un elemento conduce al otro, está entremezclado con el otro. En realidad, es un mismo problema con distintas manifestaciones porque no hay nada social sin los seres humanos que le dan existencia.

Y es así cómo el problema de las alternativas, del proyecto, es, además del nudo de la problemática del sujeto, el problema del poder. De cómo llegar a él, de cómo disputarlo, de cómo tener poder desde la pobreza y cuál es el tipo de poder que pueden alcanzar (construir y acumular) los pobres —pobres en el sentido de desposeídos del poder económico y sociopolítico— para construir, acumular, disputar y conquistar el poder a fin de transformarlo y transformar la sociedad en su conjunto (relaciones hombre-hombre y hombre-naturaleza).

Como dice Hinkelammert:

> Hablar hoy de alternativas al sistema neoliberal vigente, no se puede limitar a discusiones técnicas sobre políticas alternativas. En el fondo, las alternativas son bastante claras. El sistema vigente resulta mortal. Destruye a los seres humanos y a la naturaleza externa al ser humano a escalas cada vez mayores. Si la humanidad quiere sobrevivir, tiene que cambiar. Sabemos también en qué dirección tienen que ir los cambios... Sin embargo, resulta una tarea imposible en los términos de cualquier acción política hoy. Un político que tomara en serio estas tareas obvias, desaparecería del mapa. Hasta el intento de proponer o realizar alternativas es destruido. Por eso, para hablar de alternativas hoy, es necesario hablar del poder en nombre del cual se hacen imposibles cualesquiera intentos de un pensamiento o acción alternativos [2].

Es necesario esclarecer los mecanismos y resortes últimos de ese poder para saber cómo enfrentarlo, cómo contrarrestarlo, cómo frenarlo, cómo transformarlo o suplantarlo por otro. En otras palabras, para saber cómo construir un poder que emane de la sociedad oprimida, explotada y marginada, que sea capaz de ir acumulando poder (experiencia, sabiduría, convicción, conciencia, fuerza, es decir, *[contra]*hegemonía) y generando la voluntad y la fuerza social suficientes para llegar a disputar ese poder que se le enfrenta, domina y mata.

Poder no es gobierno, vale reiterarlo una vez más. Quizá en un principio de la organización burguesa hubo coincidencia, pero hoy el gobierno es parte de la legitimidad necesaria del poder para garantizar la continuidad de sus relaciones de dominación. Lo que hay que preservar son éstas, no los gobiernos; de ahí que carezca cada vez menos de importancia quiénes están en los gobiernos, siempre que estos resulten útiles a los fines del poder. La importancia de que sea una fuerza política u otra la que esté en el gobierno, más bien está dada por la "mística" de dominación que garantice una u otra, o, para decirlo con diferentes palabras, por la "mística" de libertad, de democracia, que ejerzan y trasmitan a los dominados; por otro lado, por lo que le permita (deje) hacer a los sectores dominantes, a los que atesoran el más fuerte poder, a los que realmente pueden, si quieren, imponer las reglas según sus necesidades, a los que pueden poner y quitar presidentes, legisladores, ministros, a los que dictan la política, a los que determinan cuál es la libertad de prensa que debe permitirse y cuál no, a los que compran decretos presidenciales, convenios internacionales, en fin, a los que han comprado el Estado para poder decidir cómo acomodar la sociedad

[2] Franz Hinkelammert, "Los muertos en el sótano del Occidente. La metafísica de la inhumanidad y nuestra respuesta", en *Pasos* No. 67 (Setiembre-octubre, 1996), pág. 24.

(economía, política, ideología, cultura, relaciones entre personas) según sus necesidades de dominación (ganancia, explotación), o sea, las de sus empresas (competitividad, bajos costos, alta calidad y precios).

El poder, en realidad, no es otra cosa que la organización y reglamentación de las interrelaciones e interpenetraciones entre sociedad civil y sociedad política, según los intereses dominantes en el modo de producción y reproducción (económica) de la vida social, esto es, de la economía y las relaciones económicas. Así las cosas, esas relaciones sociales económicas vienen a definir las relaciones de poder. Y como las relaciones económicas están marcadas por las de propiedad, son éstas las que rigen como punto de inflexión última las relaciones de poder, su organización, formas de control, de ejercicio, de profundización, de garantía.

En este sentido, es válida la afirmación de que "la política es la expresión concentrada de la economía", pero teniendo en cuenta que la economía no se limita a los números ni a las cosas, sino que implica necesariamente una determinada relación (jerarquización) entre las personas y la organización de esas relaciones, de esas jerarquizaciones; es decir, la dominación de unos sobre otros, para perdurar, reproducirse y ampliarse (enraizarse), requiere de la existencia de una "mística de la dominación", de aparatos que garanticen la no violación de esa mística y una legitimidad de esa mística que la transforme en razón. O sea, necesita del Estado, la ideología, la política, la cultura, la religión, y todo esto existe sólo "en relación entre" los que dominan a los dominados y viceversa, y en sentido contrario. En cualquier caso, supone la interpenetración de la sociedad política y la civil, que, en esta determinada forma de existencia, de ser social actuante y pensante, define un determinado tipo de Poder, lo signa en su contenido y en su forma. De ahí que, aunque las esencias sean las mismas —propias de un sistema—, las relaciones de poder no siempre son idénticas ni actúan de igual forma en un lugar que en otro.

¿Necesidades sociales, humanas? ¿Justicia, derechos, dignidad, naturaleza? ¡Eufemismos! Nada de eso significa nada para este poder. Su inteligencia es monolingüe: costo-beneficio, inversión-resultado, medio-fin.

En el diagnóstico de estas sociedades, desde el punto de vista de la "inteligencia del poder" actual, tienen razón los postmodernos: el sujeto ha desaparecido porque, para ser tal sujeto, debe ser centro de todo lo demás, y este poder neoliberal únicamente admite y gira alrededor de un centro: el mercado. En él se relacionan e interactúan no seres humanos con necesidades y pasiones, sino consumidores con diferentes capacidades de consumo, y hacia ellos se dirige de forma individual y diferenciada. Tanto tienes, tanto puedes tener. El mercado es —por la vía más pedestre— la afirmación del poder del dinero, de que las personas valen por lo que tienen y no porque sean personas, de que no hay más derechos que los que uno adquiere mediante el dinero, esto es, que los que uno puede comprar. Y si esto empieza en la lechería a la hora de comprar la leche para satisfacer la más elemental de las necesidades humanas que es la alimentación, ¿por qué habría de ser diferente a la hora de apelar a la "justicia" para esclarecer hechos de corrupción, de malversación de bienes del Estado o de venta del patrimonio nacional?

Sabido es que el Estado, en los países subdesarrollados y dependientes, antes de la ola neoliberal administraba el patrimonio nacional anteponiendo los intereses de las clases en el poder, función que se hacía muy evidente cuando, por ejemplo, compraba una empresa de la burguesía local para salvarla de la quiebra o le vendía a ésta una con buenas perspectivas económicas. Como estructura política al servicio de los intereses del capital nacional, el Estado desempeñaba un mínimo de funciones sociales generales que coadyuvaban al aseguramiento del equilibrio social, lo que se explotaba ideológicamente creando la falsa imagen de un Estado de todos.

El asalto del neoliberalismo al Estado nacional es un golpe de las transnacionales a la forma nacional de existencia del capitalismo para arrebatar al capital nacional su ya menguada cuota de poder económico y, a través de ello, a toda la Nación.

Es que la "mística" que permite disfrazar, ocultar y confundir como modernización lo que en realidad es la destrucción y el robo más escandaloso del bien nacional, cae aquí en una contradicción flagrante: por un lado, se basa en la creencia popular, acuñada durante mucho tiempo, de que el Estado es de todos los ciudadanos, o sea, una especie de *gran propiedad privada de la población* de un país; y, por otro lado, como acabados de descender del cielo, los gobernantes anuncian que dado que la propiedad estatal no es de nadie, nadie la cuida ni atiende, y por tanto es necesario privatizarla, cuando en verdad lo que se está realizando es la desprivatización del Estado disfrazada de modernización. Esta palabra pretende ocultar la realidad de que la gran propiedad privada de la población de un país ya no existe y que, por esa vía, tampoco existe el país, la Nación. No se trata de un cambio de administración, sino de propiedad y funciones. Ahora la propiedad privada "individual" transnacional de los bienes exnacionales determina cómo, quién y durante cuánto tiempo gobernará (administrará las interrelaciones entre la sociedad política y la sociedad civil de modo que éstas no entorpezcan sus objetivos), aunque pretenda que la población es la que decide algo con su voto.

Para el poder neoliberal, el país es como una gran vidriera donde todo se vende y se compra. Para acceder a ella sólo se necesita la carta de ciudadanía, sin embargo ésta no es el pasaporte ni la cédula, sino la tarjeta de crédito. Ahí empieza y termina el derecho. El Estado es el empleado de ese gran *shopping* que se encarga de organizar la vidriera, acomodar los productos y decidir quién entra y quién no. Pero, como en todo negocio, "la casa se reserva el derecho de decidir quién puede acceder a sus instalaciones", y el mayordomo, el Estado, es el encargado de ejecutar la orden.

"La casa" tiene dueños, aunque hoy éstos quizá no la conozcan ni sepan de ella más allá de la pantalla de su ordenador. Entre "la casa" y los dueños media un sinnúmero de cables, *managers*, aviones, cifras y países que convierten a sus dueños en seres casi invisibles. Están en todas partes y en ninguna. Se parecen a Dios y en gran medida lo son, no sólo por lo anterior sino porque real y diariamente deciden sobre la vida y la muerte de miles de personas. Y como todo Dios, tienen templos. ¿Qué son acaso los majestuosos centros comerciales sino los templos de la postmodernidad?

Golpeados de forma directa por el cambio de propietarios del Estado, no es casual que los trabajadores estatales y sus organizaciones gremiales sean los que con más rapidez hayan visualizado los cambios en las relaciones de poder, la pérdida de poder de los trabajadores y sus organizaciones dentro del modo de producción y reproducción de la vida social, y se hayan visto urgidos, si no quieren entregarse a la muerte de la maquinaria neoliberal, a buscar sobre la marcha algún camino, algún modo de re-hacer el poder perdido en el sentido de buscar y encontrar en los sectores populares, en la actual organización de la sociedad, dónde existen posibilidades de poder para los trabajadores y el conjunto de los sectores populares a fin de —a partir de ahí— trabajar para construirlo y desarrollarlo, lo que sólo será posible materialmente, concretamente, en confrontación con el poder dominante, restándole poder, restándole dominación, restándole hegemonía, restándole fuerza, restándole vitalidad, a la vez que obligándolo a desmitificarse o, lo que es lo mismo, a deslegitimarse dominando si le es posible (si tiene poder suficiente para ello) mediante la imposición abierta, despojado de su ropaje de vendedor del mercado.

Se habla de conjunto social, pero en realidad tal conjunto no existe más que como miles y millones de átomos (individuos) deambulando en las entrañas del mercado y chocando (compitiendo) unos con otros. Para que sea conjunto y sea social, debe articularse, asumirse (saberse) parte de, identificarse, solidarizarse, articularse y organizarse. Es decir, transformarse en *fuerza social* capaz de actuar con dirección (objetivos), intencionalidad (proyecto), conciencia y organización propias, o sea, fuera de la hegemonía de dominación o, lo que es lo mismo, como contrahegemonía, lo cual es a su vez, y solamente puede ser si es un contrapoder, un poder propio, inherente, convergente, radical en sus intereses, necesidades y proyecciones.

Y si los mecanismos, contenido y forma de la dominación han cambiado, así como los ritmos y los medios, diversificándose e internacionalizándose (globalizándose) como nunca antes uno lo hubiera siquiera imaginado, es urgente e insoslayable modificar, diversificar e internacionalizar también los mecanismos, contenido y forma, los ritmos y los medios de resistencia, confrontación y disputa de los dominados (sobre la base de que reconozcan e identifiquen esos cambios, claro está).

2.1. ¿Cuestión de clases o de partidos?

Es necesario replantearse, además de lo que se entiende por poder y sus alcances, la posibilidad de *construir un nuevo poder de los trabajadores* teniendo en cuenta, en primer lugar, que para que sea de los trabajadores debe ser de todo el pueblo y viceversa. Y no por consideraciones teóricas acerca de la vigencia de lo nacional, el papel de lo internacional, de las clases sociales, etc., sino por la clara disyuntiva de la época: o se salvan todos o no se salva nadie. Esta impronta, ligada si se quiere —y me perdonan los doctores de la cientificidad objetiva— al instinto de conservación humano, quizá por eso mismo se aprecia con mucha claridad entre quienes se (saben) encuentran entre los condenados a muerte.

El problema se ubica en el límite vida o muerte, y por ello atañe a todos los seres humanos implicados en esa disyuntiva. En un sentido tiene que ver con todos los seres humanos, pero como los dueños de la riqueza suponen que si arruinan la naturaleza terrestre podrán comprar la de otro planeta y no se preocupan por atender los problemas humano-naturales terrestres, las posibles soluciones que éstos demandan resultan responsabilidad primordial de los excluidos de las ventajas del mercado: los trabajadores y los marginados. Desde esta perspectiva, no es un problema de clases sociales. No obstante sí es un problema de clase a la hora de delimitar quiénes serán capaces, querrán y podrán llevar adelante el enfrentamiento cotidiano al sistema neoliberal en toda su dimensión e ir estructurando una respuesta, tanto sectorial como del conjunto social interesado en defender la vida, su vida, frente a la certeza ineludible de la muerte neoliberal.

Esto se vincula asimismo con la necesaria revalorización de lo nacional como elemento aglutinante del actor colectivo y elemental plataforma socioterritorial y cultural de todo proyecto popular alternativo de transformación social. Esa revalorización indica que no es posible reeditar las nostalgias nacionales, a la vez que señala que lo nacional únicamente puede ser tal en articulación armónica con el entorno internacional, en particular el inmediato, el regional y continental.

Del mismo modo que ya se ven los estragos de una organización económico-social del planeta de espaldas a las exigencias y condiciones humanas y naturales de cada país, causaría estragos (aunque de orden inverso) una estrategia de sobrevivencia y desarrollo que pretenda revivir un nacionalismo extremo, de espaldas a las posibilidades de desarrollo que pueden surgir de la articulación internacional.

El desafío principal actual está sin duda en la esfera de la conciencia. Allí se alojan, conviven y coexisten en permanente lucha los cimientos humanos del poder y el contrapoder, es decir, de toda su posible resistencia y destrucción. Porque la dominación sólo puede ser efectiva cuando impera en el pensamiento y los sentimientos de los dominados, y para ello debe luchar sin cesar contra los mensajes que éstos reciben

permanentemente de su modo de vida real, en contraste con toda la nube ideológica del sistema de dominación. En el terreno de la conciencia no hay tierra de nadie; lo que no es ocupado por las ideas revolucionarias, es ocupado por las ideas de la burguesía. Así lo afirmaba un conocido revolucionario argentino en épocas pasadas [3].

¿Qué nos dice esto hoy? Que la explotación actual de los trabajadores, el modo en que se realiza, además de necesitar como nunca antes de la participación de los obreros en su propia explotación y la de sus pares, necesita de su colaboración plena, consciente.

El neoliberalismo necesita ganar la mente de los trabajadores para que ellos sean los que se esfuercen en mejorar sus propias cadenas y las de sus hermanos (empleados y desempleados), a fin de obtener el mayor rendimiento (plusvalía) de las máquinas y de los seres humanos, particularmente, de sus conocimientos. Y para esto tiene que ganar la mente y el corazón del obrero, adormecerle la conciencia haciéndole creer que es parte de la empresa, y una parte muy importante.

Ya lo decía Engels hace muchos años —y me disculpan los que, prisioneros del antidogma, renuncian a recordarlo—:

> ...la burguesía jamás llegará a dominar política y socialmente a la nación, a no ser con la ayuda de la clase obrera. Así es como poco a poco se modificó la actitud recíproca de ambas clases [4].

La importancia que tiene esto es que demuestra que lo que muchas veces aparece hoy como altamente novedoso, no lo es tanto, y que quizá si aprovechamos más lo aprendido por el movimiento obrero en el último siglo y medio, podríamos avanzar un poco más en el debate de los problemas actuales. No porque haya que copiar las soluciones —lo cual es a todas luces imposible e implanteable para cualquier ser humano normal—, sino porque permite ver que muchas disyuntivas y discusiones actuales no son tan nuevas ni actuales sino de vieja data, y, además, que no es la primera vez que la humanidad se siente al borde del abismo, viviendo el mismo infierno en la tierra, y es capaz de salir adelante. Resulta muy interesante repasar, por ejemplo, una obra como *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, por la descripción de una realidad social que —por su gravedad— nos resultará muy familiar, y porque es muy interesante apreciar cómo el propio Engels, años más tarde de haber concluido esa investigación, reflexiona acerca de sus propios pronósticos que anunciaban una revolución inminente en Inglaterra, dado el nivel de explosividad social que existía; sin embargo, ocurrió todo lo contrario: la domesticación de la clase obrera y su cooptación por el Partido Liberal.

[3] John William Cooke.

[4] Federico Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974, pág. 413.

¿Qué lección podemos sacar de esto? Entre otras, las siguientes:

1. La conciencia no está mecánicamente determinada por el modo de vida. No es cierto que cuanto peor, mejor.
2. La conciencia (integración de lo consciente y lo inconsciente, de lo ideológico y lo psicológico) resulta un terreno de disputa constante para alcanzar la hegemonía de la dominación o la contrahegemonía.
3. En ese sentido, la conciencia es determinante —definitoria— de todo proceso social y hay que tomarla en cuenta, no como punto de inicio ni de llegada, sino como eje alimentador y acondicionador de todo el proceso.

El reconocimiento de la atomización y fragmentación social como base de la destrucción de la sociedad y del sentido de lo social mismo —requisito indispensable para la instalación, funcionamiento y afianzamiento del mercado—, indica que uno de los primeros pasos y tareas para la re-construcción del nuevo poder de los trabajadores y el pueblo es buscar vías de articulación social de lo desmembrado y crear instancias organizativas para lograrla y sostenerla.

Hablo de *nuevo poder*, porque se trata realmente de algo nuevo. Nuevo porque se asienta en una revisión-actualización de lo que se entiende por poder, tanto del de los dominados como del de dominación, y de las relaciones entre ambos. En caso de inexistencia (no existencia visible) [5] de un poder de los dominados, teniendo en cuenta las causas de esta inexistencia (trayecto) se plantean las actuales condiciones o requerimientos para gestar, construir nuevos cimientos y focos de poder de los trabajadores y el conjunto social dominado.

La *articulación* es uno de los nudos centrales para lograr tales objetivos. Las instancias organizativas articuladoras sectoriales y sociales (nacionales e internacionales), constituyen —precisamente sobre la base de la articulación— una propuesta de re-construcción del poder popular a partir de re-crear un nuevo actor colectivo social con miras a su desarrollo como sujeto popular de la transformación, es decir, capaz de elaborar proyecto y de construir y acumular el poder propio suficiente para disputárselo a los sectores dominantes.

Y esto implica una serie de cuestionamientos y replanteamientos teórico-prácticos que, aunque no en todos los casos, están resueltos en la práctica, están identificados y expuestos claramente como problemas que hay que resolver. Uno podrá estar a favor o en contra, podrán gustarle más o menos las respuestas o propuestas de solución que se han elaborado o se

[5] En sentido estricto, siempre existe un poder en y de los dominados, solamente que no se manifiesta en todo momento. Puede permanecer dormido, subyacente, casi oculto para sus mismos portadores y por lo general invisibilizado por los mecanismos del poder de dominación (mística de dominación, fetichismo social).

están ejecutando, pero no puede ignorar la realidad a la que se refieren esas respuestas.

2.2. Estar vivo para estar vigente

El actual llamamiento e impronta prácticos a la reconstrucción de una estrategia de poder, quizá para algunos debió haber salido de fuerzas políticas de izquierda, sin embargo —a modo de señal de la profundidad de los cambios y de la fuerza que hay que tener para enfrentarlos— emergió precisamente de los sectores golpeados de forma directa por el sistema e implicados de manera perversa en su implantación y afianzamiento, que no es otra cosa que en su propia destrucción; o sea, de los sectores más urgidos también de su salvación. Esto por un lado.

Por otro, llama a la reflexión acerca de la profundidad (en el sentido de alcance) de los cambios, ya que es un indicador de cierta incapacidad (imposibilidad) de esas izquierdas de dar cuenta de lo nuevo en las propuestas, el contenido y la forma, es decir, también en el lenguaje. Cada día resulta más necesario actualizar el contenido y el lenguaje, que no es lo mismo que neoliberalizarlos; no obstante, en una actitud frustrantemente defensiva, muchas izquierdas identifican actualización con neoliberalización y de ese modo justifican su conservadurismo, incapacidad y lentitud, a la vez que afirman su caducidad como posibles (y pretendidas) guías ("vanguardias") del proceso de transformación. Se justifican diciendo que tales o más cuales se vendieron, lo cual es verdad, que tales o más cuales disfrazan un discurso conformista o posibilista con frases modernas o postmodernas, lo cual también es verdad, pero nada de eso justifica que, para diferenciarse de los pseudorrevolucionarios, dejen de ser verdaderamente revolucionarias. Revolucionarias en el sentido de revolucionar, de innovar conceptos y prácticas, vías, metodologías, formas y contenidos, tal como lo reclama la situación actual, y no por la reiteración de declamaciones ideologistas que nada aportan a la vida y problemática real de los seres humanos.

Como siempre, la lentitud y el conservadurismo de izquierda le abren las puertas a la hegemonía de la derecha, que da cuenta rápido de los cambios porque es la protagonista y porque está especialmente interesada en presentarlos al revés, en forma fetichizada, mística, ideologizada, pues por esa vía fortalece su hegemonía. Así pasó, por ejemplo, con el tema de la modernización del Estado y con la anunciada muerte de la Historia, del Sujeto, de la que se hicieron eco los postmodernistas. No es que ellos tengan razón en todo lo que dicen, sin embargo sí tienen razón en mucho de lo que señalan, y no pocas veces, al rechazar lo que dicen, se ha rechazado también el fenómeno sobre cuya existencia daban cuenta, aunque de forma (intencional o no) tergiversada. Es decir: no estamos ante el fin de la historia, de las utopías, de los sujetos, pero sí ante un veloz reciclaje del capitalismo en su forma de dominación neoliberal globalizada, en la que no hay lugar para los sujetos (en tanto seres humanos activos, capaces de transformar la realidad empeñando en ello su creatividad, su imaginación y todas sus energías), en la que no hay lugar para las utopías ni para la historia, como no sea su pretendida y pregonada perpetuidad. Por tanto, para que el Sujeto no muera, ni la Historia se detenga, hace falta, además de la intención, el esfuerzo y la voluntad, reconstruir una utopía que permita trascender el mundo neoliberal y rescatar a la Historia y a los Sujetos, esto es, a los seres humanos y a la naturaleza.

Lograr esta reconstrucción es uno de los ejes fundamentales del quehacer teórico y práctico actual, en vez de repetir grandilocuentes discursos que pretenden que la utopía no ha muerto por el hecho de repetir que está viva, olvidando que estar viva es estar vigente.

La no aceptación de esta realidad delata la presencia del viejo sectarismo (igualmente *aggiornado*, disfrazado). Se trata de la persistencia del ideologismo, viejo obstáculo de la izquierda local para enfocar los problemas tal como los presenta la realidad y según las condiciones humanas (individuales, sectoriales y sociales) a fin de visualizarlos, interiorizarlos, interpretarlos y asumirlos. O sea, para interpretar las condiciones objetivas y subjetivas concretas existentes en cada momento, en cada lugar.

El enfoque y la crítica ideologista de la sociedad neoliberal tienen una limitante fundamental, entre muchas otras: que pierde, olvida, el sentido práctico de la crítica, es decir, el sentido positivo, el de contribuir a esclarecer las relaciones sociales ocultas, los mecanismos y medios de dominación para promover su eliminación por parte de los dominados y explotados. No es una cuestión de discursos, ni de declamaciones —nunca lo fue—; es un problema, una necesidad y un requerimiento eminentemente práctico.

No por casualidad el debate más agudo y profundo, en el sentido de que se detiene allí donde la realidad contradice los esquemas que hasta ahora parecían permitirles a los sujetos intervenir en ella y modificarla, tiene lugar, en primer término, en las filas del movimiento obrero, en los movimientos de pobladores, en el movimiento campesino, en las organizaciones de mujeres, entre los grupos ecologistas.

3. Hacia una nueva utopía

Las utopías nacidas y desarrolladas en correspondencia con las condiciones y contradicciones de un industrialismo que prometía el desarrollo siempre creciente de las fuerzas productivas y una convivencia (y explotación) eterna con la naturaleza, pretendían que la humanidad —sobre la base del dominio de esos componentes— podría determinar su presente y su futuro, suprimir toda enajenación y necesidad y entrar al reino de la libertad social e individual. Estas utopías, sin embargo, por más que persista la plusvalía como base de la explotación, no se corresponden de manera

exacta con las condiciones y contradicciones actuales ni con el saber alcanzado por el ser humano sobre la naturaleza.

Esto no significa el fin de toda utopía, sino la inviabilidad de la hasta ahora vigente, dado que se han modificado sustantivamente las bases sobre las que se asentaba esa búsqueda de libertad, de justicia y dignidad para toda la humanidad.

Estos ideales se mantienen vigentes aun para una parte considerable de los oprimidos, aunque no sea más que como anhelo, como esperanza. Por eso la destrucción de tales ideales es uno de los objetivos centrales de la dominación ideológica del mercado, de su hegemonía. Porque saben que el primer paso hacia su destrucción está en la sobrevivencia de esos ideales humanitarios, contrarios a la esencia antihumanista del mercado, que son los que impulsarán a los seres humanos que los mantienen a buscar (y encontrar) las vías, los caminos, los modos para su concreción, y a construir las herramientas para lograrlo. Por eso, la disputa ideológica es tan fundamental hoy. No es algo caprichoso. Para el sistema de dominación vigente está en juego su futuro de dominación universal, y para los dominados su futuro como personas, como seres humanos íntegros y plenos, vivos y con posibilidades de seguir viviendo y desarrollándose, o un futuro como esclavos, como parias, como apéndices de las máquinas, por las que serán controlados en vez de controlarlas.

Por eso, más que como ideal, la existencia de una utopía de liberación resulta cada vez más una necesidad de sobrevivencia humana y por ello, quizá más que nunca antes, demanda la re-construcción de las bases teóricas, materiales y espirituales que den cuerpo a lo que ya es —aunque no sea más que como determinación a construirla— la nueva utopía, la que permita aprovechar al máximo el potencial de liberación, las posibilidades de satisfacción de las necesidades materiales y espirituales que presentan los actuales cambios, la revolución tecnológica. En otras palabras, la que permita aprovechar todas las posibilidades que la ciencia y la tecnología creadas por el propio ser humano ponen a su disposición, utilizando estas posibilidades y potencialidades en beneficio propio. Es decir, como instrumentos para su liberación y no para su opresión y exterminio, imprimiéndole a estos cambios un sentido, una orientación de liberación.

La dimensión y el alcance de los cambios han sido y continúan siendo tan grandes que resulta difícil reubicarse en el mundo de hoy, orientarse, y mucho más aún tener respuestas elaboradas. En esta desorientación se arman y rearman diversas respuestas que, *grosso modo*, pueden agruparse de la siguiente manera: por un lado, están los que aceptan con resignación que el presente es irremediable e intransformable y que, por consiguiente, lo único que resta es someterse a sus designios. Por otro, están los que se mantienen aferrados a la anterior utopía, que cada día resulta más claramente inviable, y contribuyen a que quienes así actúan se encuentren siempre más en un callejón sin salida, entregados (dominados) al curso de las cosas y obligados, más temprano que tarde, a darle la razón a los que proclaman el fin de las utopías y, con ello, el fin de la historia. Por otro lado, y para alivio de todos nosotros, están aquellos que apuestan a la re-construcción de una utopía propia del mundo actual.

Esto demanda de la labor teórica la solución (teórico-metodológica) de algunos aspectos ya identificados con claridad:

a) la crítica a la *[ir]*racionalidad del mercado total;
b) la crítica a la anterior utopía de liberación;
c) la crítica a las experiencias concretas de construcción de alternativas de liberación (socialismo real) realizadas hasta ahora;
d) dar cuenta de los elementos que han ido y van surgiendo como gérmenes de la nueva utopía en la práctica cotidiana de lucha por la sobrevivencia de los sectores obreros y populares en las sociedades latinoamericanas y caribeñas; identificarlos, integrarlos y proyectarlos de modo conceptual como fundamentos, nexos y componentes vitales de la nueva utopía que ya está presente, de forma incompleta, entrecortada —como balbuceos—, en los miles de mujeres, hombres, niños, niñas, ancianas y ancianos, que día a día, minuto a minuto, sin entregarse, sin someterse, la construyen con su esfuerzo y sus luchas, alimentando no solamente las esperanzas sino también los sueños y la imaginación de toda la humanidad.

3.1. El irrelegable cuestionamiento práctico de conceptos y categorías

Proponerse elaborar un nuevo proyecto de transformación, actualizar (retomando) los contenidos y propósitos últimos del anterior respecto a la plenitud humana (socionatural) o, lo que es lo mismo, revitalizar y rediseñar la hasta hace poco vigente utopía de liberación, supone o, más aún, exige, remover (revisar) los criterios mismos del pensamiento y de la práctica, del trayecto y del proyecto, es decir, de los instrumentos concretos (instituciones, organizaciones, formas y métodos de dirección, organización y representación) y del instrumental teórico: categorías, conceptos empleados hasta el momento como orientadores, organizadores, promotores y guías de la transformación social. Sobre todo, si se tiene en cuenta que las categorías y conceptos de la Teoría social (que aspira a orientar su transformación)

> ...no constituyen identidades abstractas en las que se fija lo común genérico de todos y cada uno de los fenómenos de la realidad... [6].

Son instrumentos del pensamiento teórico, que fija en ellas la esencia de la actividad (interacción)

[6] Zaira Rodríguez Ugidos, *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1985, pág. 71.

multifacética del hombre con el mundo como resultado de toda la práctica social y de toda la historia del conocimiento humano. Las categorías y conceptos actúan, de ese modo, como eslabones mediadores entre la práctica y la conciencia que el ser humano va adquiriendo sobre esa práctica, esto es, sobre su propio quehacer en el mundo, sobre su propio Ser. Esto significa que, necesariamente, van siendo modificadas (sociohistóricamente) por esa práctica, por esa interacción y transformación multifacética del sujeto con el mundo (social y natural).

Hoy todo entra en cuestión y en respuesta. Y el cuestionamiento práctico es, a la vez, la realización de una práctica diferente. ¿Diferente de qué? Del pensamiento y la práctica vigentes todavía en muchas cabezas por herencia y formación. No se reemplazan tan rápido los instrumentos teóricos del análisis. La práctica puede darse —como ocurre a menudo— contra ellos mil veces, sin embargo no necesariamente por esto modifica o derrumba de forma inmediata las concepciones arraigadas en el terreno de las ideas. Es imprescindible el debate, el diálogo, una profunda reflexión sobre el pensamiento y la práctica de la transformación social, del proyecto alternativo. Y todo esto, constituye al mismo tiempo un paso de avance, es un desafío a la dialéctica de los saberes que coexisten en la sociedad: el popular y el científico-intelectual.

¿Cuánto saber está contenido en las nuevas experiencias populares de resistencia a la exclusión neoliberal? ¿Cuántas alternativas a la actual situación no se van esbozando como avances del proyecto alternativo, como resultado de la actividad de los diferentes actores sociales populares en los distintos países latinoamericanos y caribeños? ¿O acaso alguien cree todavía que los nuevos proyectos, para afirmar que existen, que son posibles, deben salir elaborados y acabados teóricamente de algún congreso nacional o internacional de intelectuales, o partidos de izquierda, o como se llamen, al margen de lo que están haciendo los trabajadores, los pobladores de barrios marginales, las mujeres para alimentar y educar a sus hijos y salvar a sus familias, los ecologistas para defender la naturaleza y el ser humano, los cristianos por las almas de los pobres, o sea, por los pobres?

No se trata de contraponer con un sentido populista y poco serio el saber popular al científico, la teoría a la práctica. La práctica es superior a la teoría no porque sea mejor, sino porque, como instancia de interacción del pensar y el hacer, como momento de enriquecimiento (creatividad) mutuos, arroja, junto con el resultado de esa interacción (actividad), un nuevo saber y una nueva práctica, es decir, transforma al sujeto que interviene en la transformación (práctica), aunque éste muchas veces no llegue a ser consciente de esto. Vale recordar aquí que uno de los pilares hegemónicos del poder de dominación consiste en hacerle creer al pueblo que no sabe y que eso, su ignorancia, es irremediable, y que por ello le toca hacer y a otros les toca mandar. Esto es precisamente lo que desmitifica y desmiente la educación popular en cualquiera de sus variantes. Y esto es lo que resulta ya un imperativo urgente de ser asumido en la actividad política (no sólo en la actividad de formación), de organización, dirección, concepción y proyección.

Hoy más que nunca se requiere de la articulación de los saberes, único camino para descubrir, rescatar y nutrirse de la sabiduría popular que se halla contenida en la experiencia de resistencia, sobrevivencia y lucha frente al actual sistema de explotación, y avanzar sobre el conocimiento científico de causas, consecuencias, posibilidades, los cómo, cuándo, quiénes, con qué y para qué, a fin de *devolverlo* luego, aparentemente desde "afuera", como teoría de la transformación o como proyecto alternativo. Ese es el problema, esa es la exigencia y ese es el único camino factible para encontrar una salida: elaborar de manera colectiva una propuesta (teórico-práctica) que contenga a todos los interesados en la transformación de las sociedades actuales, aun cuando no todos aporten a ella en igual medida.

La síntesis del conocimiento debe estar dirigida a profundizar en la reflexión sobre la totalidad, a la integración de los procesos individuales, a una reflexión en un plano de mayor abstracción, léase de mayor concreción del conjunto de experiencias de lucha y transformación de las masas. Todo esto implica múltiples niveles del conocimiento integrados, articulados. Reclama también la labor intelectual especializada vinculada al conjunto del proceso teórico-práctico de transformación de una sociedad. Y como no puede realizarse desde afuera de ésta, indica que es necesario retomar la noción (y la práctica) del intelectual orgánico propuesta por Gramsci, intelectual orgánico que es parte del sujeto múltiple o colectivo de actores-sujetos que transforma. El intelectual no puede generar verdadera teoría sobre el quehacer social (menos aún de carácter normativo) a espaldas de la práctica de los diversos actores sociales. Es una labor y una responsabilidad colectivas, diferenciadoras y articuladoras de sujetos creadores en el proceso teórico-práctico de transformación en el que están inmersos, al que dan vida y orientación.

Las actuales experiencias prácticas y las propuestas organizativas y políticas de los sectores populares latinoamericanos y caribeños obligan a re-pensar, por ejemplo, el sentido, el contenido y el alcance actual de conceptos históricamente acuñados en el movimiento obrero, como: clasismo, combatividad, unidad, y a esclarecer su significado actual sin apresurarse a sacar superficiales (y estériles) conclusiones.

¿Qué significa hoy ser combativo? ¿Qué significa sostener hoy una actitud y una postura clasistas?: ¿levantar banderas que reivindiquen de manera exclusiva a la clase obrera como única (y verdadera) protagonista, portadora y realizadora de los cambios, estimulando su aislamiento del resto de los oprimidos y marginados, aislamiento por demás muy conveniente a la fragmentación social neoliberal, o elaborar una propuesta que —rescatando el papel central y organizador de la clase obrera— reconozca igualmente su actual debilidad y apunte a reconstruir su fuerza, propiciando la articulación del conjunto de tra-

bajadores empleados, subempleados, desempleados y marginados con el conjunto de hombres y mujeres oprimidos y excluidos, para construir la fuerza social capaz de enfrentar con poder propio el poder de la dominación, disputárselo y conquistarlo?

La cuestión del clasismo o no clasismo es particularmente interesante porque ilustra (y diferencia) lo que es un debate escolástico y lo que es un debate dialéctico (teórico-práctico) entre conceptos. Porque cuando podría decirse que es casi evidente que si el sistema ataca al conjunto social explotándolo y oprimiéndolo por diversas vías, incluyendo la tecnológica, la respuesta deberá contener a ese conjunto o no habrá respuesta, resulta que tal evidencia, para algunos, se desvanece. De espaldas a esa realidad, pretenden que la clase obrera por sí sola, es decir, con organizaciones y propuestas sólo para ella, con un programa y un discurso "clasistas", podrá realizar los cambios necesarios y arrastrar tras de sí al conjunto de la sociedad.

El problema, evidentemente, no es conceptual sino práctico; o sea, no es clasismo sí o clasismo no, sino qué significa hoy ser clasista, qué es defender los puntos de vista de la clase obrera, tal como ésta existe hoy y no como algunos desearían que fuera. Habría que oír también y analizar los argumentos de los supuestos no-clasistas que, para sorpresa de algunos, resulta que muchos de ellos son clasistas, tan clasistas que superan, en los hechos, a los que pretenden llenar todo el espacio con su propuesta discursiva.

La discusión acerca del papel protagónico de la clase obrera en la transformación social no supera las fronteras del ideologismo si no se profundiza hasta esclarecer de qué modo, en las actuales condiciones, esta clase puede representarse a sí misma y, junto con ella, representar al conjunto de los sectores populares y articular un movimiento de transformación social.

Si hubo cambios estructurales profundos a causa de la revolución científico-técnica, si la irrupción de la tecnología de punta en los procesos de producción ha modificado de forma radical la organización del trabajo involucrando más a los trabajadores en los resultados, esto es, en su propia explotación, si la fragmentación ha calado profundamente en las fábricas enfrentando obrero con obrero y a éstos con los desempleados en competencia feroz por un puesto de trabajo, llevando a una pérdida de solidaridad y a un relanzamiento del individualismo, si la clase obrera ha perdido los *quantos* de poder social (económico) que tenía dadas las transformaciones estructurales y el predominio del alto consumo que la excluyen del proceso de realización de la producción e invalidan —en este sentido— sus anteriores medidas de fuerza, ¿por que vías, de qué modo puede recuperar poder social?, ¿cuáles son los pasos a dar? ¿Cuál es el papel de las organizaciones obreras? ¿Cuál es el papel social y político actual de los sindicatos: ser organizadores sectoriales de trabajadores o puentes articuladores de diversos sectores populares hacia la constitución de un actor colectivo, hacia la formación de un nuevo sujeto popular? ¿Cómo lograr una articulación estable entre las tareas reivindicativas y las políticas que supere las constantes fracturas y la declamación de que todo lo reivindicativo es político? ¿Qué tipo de organización podrá concretar esta articulación? ¿Cuáles son las actuales posibilidades de poder de los trabajadores?, ¿dónde se encuentran? ¿Qué tareas hay que realizar para transformarlas en realidad y quiénes y cómo deben realizarlas? O lo que es lo mismo: ¿cómo enfrentar los tentáculos del poder de dominación, contrarrestar sus efectos, destruir las bases sociales de ese poder y construir contrapoder?

Hoy más que nunca, para encontrar respuestas a estas preguntas (y a veces hasta para empezar a buscarlas) se requiere un esfuerzo y la construcción de una fuerza social e individual capaz de generar, acumular, presionar y contener; se necesita también del querer, la voluntad, la perseverancia, la decisión, la determinación y la pasión de miles de hombres y mujeres, quienes, así conminados, querrán, sabrán y podrán llevar adelante el proyecto —que ahora se ha dado en llamar, por lo general— alternativo, para la transformación social con un sentido profundamente humano, es decir, social y natural.

3.2. Una apuesta colectiva al futuro

El replanteamiento categorial y conceptual supone el replanteamiento de determinadas interacciones de la vida real, o, mejor dicho, permite a la vez que reclama volver a analizar la relación entre lo reivindicativo y lo político, entre lo gremial y lo político.

La articulación social organizada supone un nuevo redimensionamiento de los nexos entre la actividad sindical y la social modificando a ambas, particularmente al reconocer la importancia cada vez mayor de trascender el ámbito sindical para organizar a los trabajadores en su territorio, en los barrios donde viven. Esto, a su vez, supone articular también demandas de distintas características, no sólo gremiales sino de infraestructura, de organizaciones vecinales, de gobiernos locales, etcétera.

Todo esto implica un cuestionamiento profundo, en el sentido de revisión crítica, de las todavía vigentes (en el discurso ideológico) concepciones acerca de las vanguardias, las relaciones entre los partidos y los movimientos sociales o sectoriales reivindicativos, como por ejemplo, los sindicatos. Sin renunciar a las responsabilidades en la organización ni en la conducción de los procesos sociales de resistencia, lucha y transformación, es imposible mantener concepciones o prácticas vanguardistas que suponen el desprecio por el protagonismo real y pleno del conjunto de los trabajadores y el pueblo, que hoy más que nunca abogan por el pleno desarrollo de las capacidades de cada sector, de sus identidades, con vistas a conformar un espacio plural capaz de reunir y articular a ese conjunto de actores sociales y encaminarse hacia la formación del sujeto de la transformación.

La articulación social, para que sea tal, requiere de organización, de conducción. Estas son imprescindibles. Por ello, el rechazo al vanguardismo no significa en este caso —como algunos temen— adherir a la ingenua posición espontaneísta de que todo surgirá desde las bases, sino propiciar la creación de espacios en los que esas bases tengan la posibilidad de desarrollar al máximo sus potencialidades como sujetos plenos de su actividad, de su ser protagonistas (responsables), hacedores de su presente y su futuro.

El debate planteado adquiere mayor dimensión cuando el nudo de la reflexión colectiva lleva a una crucial interrogación: ¿cómo hacer para que los sectores obreros y populares, constantemente movilizados como fuerza de oposición, resistencia y choque a todos los gobiernos prooligárquicos civiles o militares que predominaron en este siglo, puedan articular esa capacidad con la elaboración de un proyecto propio, de una alternativa que organice, articule y proyecte sus actividades político-sociales hacia un porvenir convergente con sus necesidades, intereses e ideales humanos sociales e individuales?

La respuesta a este interrogante —que resume el drama histórico de las clases explotadas y oprimidas de todo este siglo y un poco más atrás— constituye, sin duda, su actual y principal desafío práctico, real y candente.

A contrapelo de los que preconizan que el sujeto ha muerto, todo empieza y termina en los sujetos, en los actores que para querer necesitan saber qué pueden hacer y para eso requieren experimentarlo y comprobarlo, aprenderlo, subjetivizarlo y transmitirlo, proyectarlo. Vale recordar que

> ...los pueblos no absorben las ideas como pura teorética, sino combinadas con la acción, mezcladas con sus reivindicaciones inmediatas y con sus objetivos políticos, como parte de una lucha en que todas esas experiencias se van acumulando como bagaje teórico —es decir, como experiencia generalizada— para que en cada etapa el enfrentamiento se plantee a más alto nivel [7]. ■

[7] John William Cooke, *La lucha por la liberación nacional*. Buenos Aires, Granica Editor, 1973, pág. 44.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAISES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

RIBLA Nº 24

POR UNA TIERRA SIN LAGRIMAS

Redimensionando nuestra utopía

MILTON SCHWANTES
JOSE ROBERTO ARANGO
NANCY CARDOSO PEREIRA
AGABO BORGES DE SOUSA
JOSE SEVERINO CROATTO
MARCELO BARROS
FRANCISCO REYES ARCHILA
SANDRO GALLAZZI
LEIF E. VAAGE

EN EL CAMINO DE LA JUSTICIA ESTA LA VIDA *

Elsa Tamez

El jueves 24 de abril de este año murió en la indigencia y soledad la portorriqueña Betty Díaz, residente en Washington. Pobre y enferma fue admitida pocos meses antes de su muerte en un refugio para limosneros, informa la agencia de noticias EFE, desde Washington. Su muerte en la pobreza no es un caso raro. Miles de pobres mueren en el mundo sin que se publiquen sus nombres. Pero el caso de Betty Díaz tiene algo de especial. Ella fue galardonada en 1981 por una conocida revista estadunidense, *The Washingtonian*, como una de las personalidades del año por su solidaridad con los hispanos pobres. Promovió programas para vivienda, contra la violencia y la droga, y para el aprendizaje del inglés. Según la revista, ella ayudó a muchos hispanos en su autoconfianza para una vida mejor. La noticia concluye diciendo que

> ...ninguna de las organizaciones que ayudó a fundar y fortalecer la asistió en sus últimos días (*La Nación* (Costa Rica), 27. IV. 1997).

¿Qué pasa? ¿Encontró Betty Díaz la vida en su camino por la justicia? ¿Qué encontró Betty Díaz en su práctica de la justicia? ¿La muerte? A Betty no la mataron por defender los derechos de los migrantes hispanos. Tampoco Betty optó por padecer todos los sufrimientos de los hispanos pobres, rechazando cualquier ayuda. Simplemente no hubo otras Bettys que la ayudaran, como ella lo había hecho con muchos y muchas.

Hay una expresión del pueblo, muy común; cuando algo sale mal decimos: "Así es la vida" o "son cosas de la vida". Betty pudo haber muerto con esas palabras en su boca: "así es la vida"; también alguien le pudo haber mencionado otro proverbio que dice: "te metes de redentor y sales crucificado". Son dichos populares utilizados para poder resistir las adversidades. Cuando la gente dice con decepción así es la vida, no es que esté afirmando que siempre es así. Alude más bien a la complejidad de la vida. A veces salen mal las cosas, a veces bien.

Pero el caso de Betty trasciende las adversidades cotidianas del azar. Es el espejo de nuestra realidad actual. La preocupación que muchos tenemos ahora, hacia el final del siglo, es la creciente insolidaridad e insensibilidad frente al dolor del prójimo en casi todas las partes del mundo. Mucho tiene que ver la lógica de la internacionalización del mercado libre y la incapacidad nuestra de indicar con convicción otra lógica que lleva a la vida.

¿Cómo convencer a la mayoría de las gentes de que el camino de la justicia es la vida, cuando los centros comerciales son más atractivos, las tarjetas de crédito son el fácil acceso y los deseos de tener cosas bonitas no sólo son legítimos, sino más agradables, que acompañar a quienes son excluidos por el racismo, el sexismo y su posición social? ¿Cómo convencer a tantos de que el camino de la justicia es la vida, cuando luchan día y noche por su propia sobrevivencia?

Este es el gran desafío para nosotros hoy día. No solamente afirmar que en la senda de la justicia está la vida, sino convencer de que es una afirmación verdadera, aun cuando a veces no se pueda palpar.

En el libro de Proverbios aparecen varias voces de los sabios de Israel. Voces complejas, heterogéneas. Prov. 12,29 pertenece a la primera colectánea, donde priva la búsqueda de la justicia. En aquel tiempo se vivía dentro del sistema tributario y había que proteger valores de la casa campesina y el trabajo libre. Había que discernir la situación de pobreza.

La sabiduría de Israel se ubicaba en la vida real y trataba

> ...de discernir las mejores opciones en situaciones ambiguas donde el orden de las cosas no es muy obvio y debe ser investigado (Gotwald).

* Meditación sobre Prov. 12,28 para el *Kirchentag 97* en Leipzig, Alemania.

El objetivo parece ser que era fortalecer el sistema solidario de ayuda mutua. Era claro que la sabiduría no venía de las autoridades, desde arriba, sino del discernimiento diario. Sabiduría cambiante, flexible. Job y Qohelet lucharán contra los dogmatismos, y las verdades sin fundamento.

Yo creo profundamente que en la senda de la justicia está la vida. ¿Razones?

1. Porque en la observación cotidiana percibo y siento muerte cuando el sistema de ordenamiento económico, político, social y cultural de la sociedad no tiene como base la justicia.

2. Porque cuando hay signos concretos de vida digna, hay un orden con criterios de justicia. Muchos hispanos de Washington alcanzaron una vida digna porque Betty Davis actuó con justicia en favor de ellos.

3. Puedo hacer justicia y ser condenada a muerte, o abandonada a la muerte, pero mis obras llevaron a la vida a otros. Las obras de justicia no entran en el orden mercantil, pues no se hace justicia para ganar la vida, sino por misericordia, para contrarrestar la muerte. El camino de la justicia es un camino de gracia.

5. En el camino de la justicia hay vida, porque hay humanidad. La insensibilidad y la insolidaridad son parte de la cultura de deshumanización que reina en nuestro ambiente.

Hoy día se necesita mucha sabiduría y discernimiento desde lo cotidiano para develar lo verdadero de lo falso. Pues a lo justo se le llama malo, y a lo malo se le llama justo. La ideología del mercado dice que buscando el interés propio en la competitividad lograremos el bien para otros. Sin embargo lo observable es que mientras más competimos, más despiadada se vuelve la búsqueda de la propia salvación. Pues para conseguir el éxito se necesita condenar y aplastar a otros que también lo buscan. Como dijo Pablo de Tarso en su carta a la comunidad de Roma, la verdad ha sido aprisionada en la injusticia. Verdad y justicia son sinónimos, así como también, injusticia y mentira. La lógica del "ama a tu prójimo como a ti mismo", seguramente traerá mejores resultados para todos y todas y para uno mismo también.

Se necesita sabiduría y discernimiento para encontrar maneras acequibles y agradables de hacer justicia, en donde la vida se va disfrutando en el camino de justicia y no al final del camino, postergando siempre el goce de la vida.

Se necesita creer con fe que en el camino de la justicia está la vida, y mostrar signos de vida que verifican esa afirmación. Solo así seremos creíbles.

La noticia de la muerte de Betty Díaz puede desalentar a muchos. ¿Para qué hacer justicia si después nadie se acuerda de uno? Pero esa es la trampa, eso es lo que quiere la ideología imperante: la inutilidad del amor al prójimo, porque no hay ventaja. Algún propósito de éstos tiene la noticia de la EFE de Washington para publicar en todo el mundo la muerte de la portorriqueña, premiada en el año 81 por su labor de justicia. En el periódico de mayor circulación de Costa Rica, el título reza en letras grandes: "Activista murió en indigencia y soledad" (27. IV. 1997). La muerte de Betty Díaz no debe desalentarnos, debe estremecernos, sacudirnos, para darnos cuenta de la insolidaridad e insensibilidad a la cual esta siendo arrastrada la humanidad en la última década de nuestro siglo.

Hoy, frente a la realidad totalizante y a la vez fragmentaria, excluyente e incierta, necesitamos de sabiduría y discernimiento todos los grupos y culturas del planeta, para

1) encontrar los caminos de justicia posibles frente a tantas encrucijadas;
2) tomar esos caminos y;
3) gozar de la vida como si esta fuera eterna. ■

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

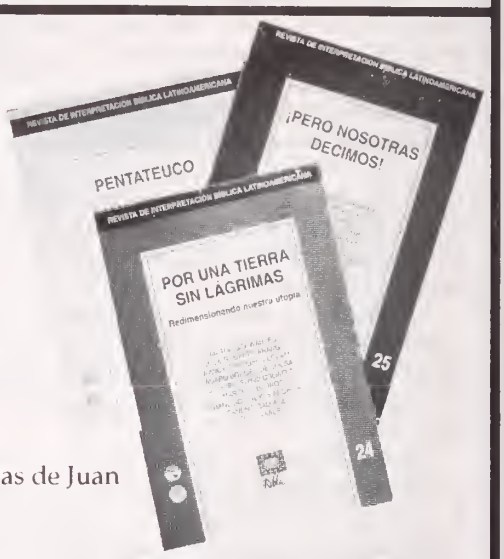
CAMBIO DE FECHA DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER SOCIO-TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO (MARZO-ABRIL)

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1514

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3482

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only